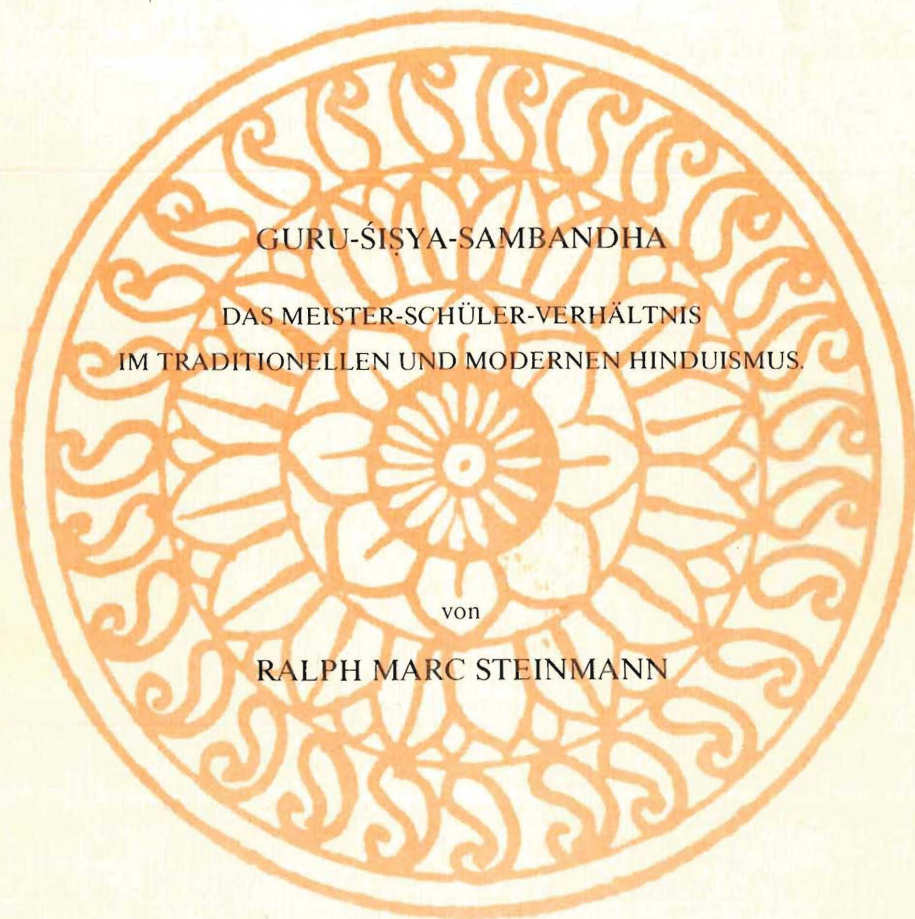


BEITRÄGE ZUR SÜDASIENFORSCHUNG
SÜDASIEN - INSTITUT
UNIVERSITÄT HEIDELBERG

109



GURU-ŚIṢYA-SAMBANDHA

DAS MEISTER-SCHÜLER-VERHÄLTNIS
IM TRADITIONELLEN UND MODERNEN HINDUISMUS.

von

RALPH MARC STEINMANN

FRANZ STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH

R. M. STEINMANN
GURU-ŚIṢYA-SAMBANDHA

Suedasien Institut HD



45000701,2

BEITRÄGE ZUR SÜDASIENFORSCHUNG
SÜDASIEN-INSTITUT
UNIVERSITÄT HEIDELBERG

BAND 109



STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH
STUTTGART

1986

GURU-ŚIṢYA-SAMBANDHA
DAS MEISTER-SCHÜLER-VERHÄLTNIS
IM TRADITIONELLEN UND MODERNEN HINDUISMUS

von
RALPH MARC STEINMANN



STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH
STUTT GART
1986

86/1745

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Steinmann, Ralph M.:

Guru-śiṣya-sambandha: d. Meister-Schüler-Verhältnis
im traditionellen u. modernen Hinduismus / von Ralph Marc Steinmann. –
Stuttgart : Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH, 1986
(Beiträge zur Südasienforschung; Bd. 109)
ISBN 3-515-04851-0

NE: GT

VLL 51 A 86/1745.9
ii

D 63, 13

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, das Werk
oder einzelne Teile daraus nachzudrucken oder auf photomechanischem Wege (Photo-
kopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen © 1985 by Franz Steiner Verlag Wiesbaden
GmbH, Stuttgart, Herstellung: Strauss Offsetdruck GmbH, 6945 Hirschberg 2.

Printed in Germany

inf 57, 109 b

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist in praktisch identischer Form im Juni 1986 von der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg als Dissertation angenommen worden.

Für ihre Realisation bin ich an erster Stelle meinem sehr verehrten Lehrer und Doktorvater Professor Dr. Günther D. Sontheimer zu Dank verpflichtet. Mir in Auswahl und Bearbeitung des Themas weitgehende Freiheit gewährend, liess er mir seine unschätzbare fachliche Kompetenz und Hilfestellung jederzeit zukommen, welche diese Arbeit ausserdem über die intensive Lehrzeit wesentlich mitgeprägt hat. In diesem Zusammenhang sei auch Herrn Professor Dr. Hermann Berger für die erfahrene Unterweisung und wissenschaftliche Unterstützung herzlich gedankt.

Pandit Parameswara K. Aithal, Ph.D., und S.G. Tulpule, Ph.D., verdanke ich wertvolle Hinweise und wissenschaftliche Beratung bei verschiedenen Problemstellungen.

Darüberhinaus ist mir von Mag. Herbert Bajt, Herrn Heinz Furrer, meiner Studienkollegin Dr. Eveline Masilamani-Meyer und vor allem von Pater Josef C. Reif und Dr. Stefan Weber verdankenswerte Unterstützung entgegengebracht worden. Ihnen allen gilt mein herzlichster Dank.

Meinen Eltern danke ich für die grosszügige Unterstützung während der langen Studienzeit und der Erziehungsdirektion des Kantons Zürich für die gewährten Darlehen, welche die schriftliche Niederlegung der vorliegenden Arbeit ermöglicht haben.

Inniger Dank gebührt nicht zuletzt meiner Frau Lourdes, die u.a. die Korrekturen gelesen hat, sowie unseren Kindern Stefan, Dominik und Marcel, die manch eine Entbehrung geduldig und tapfer ertragen haben.

Grüt, den 21. Juli 1986

INHALTSÜBERSICHT

Vorwort	V
Inhaltsverzeichnis	VII
Bemerkungen zur Transkription	X
Zeichen	XI
Zitierweise	XI
Bildnachweis	XI
Einleitung	1

Erster Teil: Die Tradition

I.	Der Stellenwert des Meister-Schüler-Verhältnisses in der traditionellen indischen Kultur und Gesellschaft	8
	1. Das traditionelle Gesellschafts- und Wertsystem: Der <i>varṇa-āśramadharma</i>	11
	2. Der soziologische und kulturgeographische Standort des ausserweltlichen Guru-Instituts: Der <i>āśrama</i> und der <i>maṭha</i> . .	19
	3. Der <i>saṃnyāsī</i> : Der Guru des <i>vana</i> und <i>kṣetra</i>	26
	4. Die soziale und psychologische Struktur und Funktion des Guru-Śiṣya-Verhältnisses	36
II.	Religionsgeschichtliche Grundzüge des altindischen Meister-Schüler-Verhältnisses: Panindische Entwicklung und Grundlagen	46
	1. Vedische Grundlegung und klassisch-brahmanische Ausformung	47
	A. Vedische Anfänge und Entwicklung: Die Überlieferung des Veda	47
	B. Das <i>ācārya-brahmacārī</i> -Verhältnis der Sūtra- und Dharma-Literatur	50
	2. Das <i>guru-śiṣya</i> -Verhältnis der Upaniṣaden	59
	3. Semantik und Typologie der altindischen Meister-Gestalt. .	73
	4. Die <i>bhakti</i> -Tradition	77
	A. Vorbereitung und Grundlegung	77
	B. Allgemeine Entwicklung: Die Bhagavadgītā und das Bhāgavatapurāṇa	79
	C. Das <i>sant</i> -Guru-Institut	85
	5. Die <i>jñāna</i> -Tradition: Śaṅkara	91
	6. Die <i>tantra</i> -Tradition	97
	A. Einführung	97
	B. Das tantrische Guru-Institut	99

III. Religionsentwicklung und Guru-Autorität im Tamilland	109
1. Das Caṅkam-Zeitalter	109
2. Dravidische Volksreligion und indo-arische Hochreligion. .	111
3. Die <i>bhakti</i> -Tradition im tamilischen Śivaismus: Māṇikkavāca- kar und das Periyapurāṇam	112
4. Die <i>jñāna</i> -Tradition	116
A. Der Śaiva-Siddhānta	116
B. Die südindische <i>mauna</i> -Guru-Tradition: Dakṣiṇāmūrti und Tāyumanāvar	125
IV. Erweiterung und Abweichung von der traditionellen Guru-Gläu- bigkeit	131
1. Das (<i>sarva</i> -) <i>ātma</i> -Guru-Institut Viṣṇu-Kṛṣṇas und Dattātre- yas in der Uddhavagītā	131
2. Das <i>vana</i> -Guru-Institut des Natur- und Tierheiligen	137
3. Der <i>ātma-yoga</i> Cūḍālās im Yogavāsīṣṭha	139
Zweiter Teil: Die Moderne. Das Guru-Institut des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts zwischen Traditionalität und Modernität. .	144
V. Historische und ideologische Grundlagen: Die Entstehung des Neohinduismus	145
VI. Übersteigerung und Verwerfung des Guru-Instituts: S.N.Agniho- trī und J.Krishnamūrti	151
VII. Die Voraussetzungen des Guru-Instituts der Gegenwart in Indien und im Westen	156
1. Die indische Situation: Intellektuelle Identitätsfindung und traditionelle Guru-Gläubigkeit	156
2. Grundvoraussetzungen für die heutige West-Ost-Begegnung: Die HABEN-und-SEIN-Polarität	166
3. Die westliche Situation: Irrationale Selbstfindung und die neue Religiosität	171
VIII. Grundzüge des neohinduistischen Guru-Instituts	182
1. Allgemeine Charakteristik	183
2. Der Guru	187
3. Die Schülerschaft bzw. Anhängerschaft	191
4. Ausgewählte Aspekte des modernen Meister-Schüler-Verhält- nisses	196
A. Initiation (<i>dīkṣā</i>)	197
B. Leibhaftige Begegnung (<i>darśana</i> und <i>satsaṅga</i>)	198
C. Lehrhafte Unterweisung (<i>upadeśa</i>) und Botschaft	199
D. Religiöse Praxis (<i>sādhana</i>)	201
E. Organisationsstruktur und innerweltliche Zielsetzungen .	206
5. Abschliessende Kritik und Bewertung	210

Dritter Teil: Typologie und Wesensbestimmung des Guru-Śiṣya-Verhältnisses

IX. Historischer Überblick und typologische Auswertung des traditionellen Guru-Instituts	216
X. Versuch einer Wesensbestimmung des traditionellen <i>mokṣa</i> -Guru-Instituts	223
1. Einführung und funktionale Bestimmung	223
2. Der Śiṣya	227
3. Der Guru	237
Anhang:	
A. Das Guru-Stotra	248
B. Das Ācāryalakṣaṇam	252
Abkürzungsverzeichnis	
A. Traditionsschriften	253
B. Übrige, insbesondere bibliographische Abkürzungen	254
Bibliographie	
A. Primärquellen	255
1. Sanskrit	255
2. Tamil	259
3. Kannada, Marathi, Hindi, Gurmukhi und Bengali	259
4. Anthologien	260
B. Sekundärliteratur	261
C. Enzyklopädien, Lexika und übrige Hilfsmittel	272
Summary	274
Register	292
Tafeln	

BEMERKUNGEN ZUR TRANSKRIPTION

Mit Ausnahme des palatalen Nasals, bei dessen Umschrift ein Bindestrich das Tildezeichen ersetzt (z.B. *jñāna*), wird die übliche indologische und tamilologische Transkription für bibliographische Angaben und die Wiedergabe von Termini, Namen und Titeln in Sanskrit und Tamil verwendet. (Indische Fachausdrücke in übernommenen Übersetzungen – nicht aber in Zitate aus der neohinduistischen und allgemeinen Sekundärliteratur – sind ggf. der gemeingültigen Zeichenregelung angeglichen worden.) Indische Fachbegriffe werden ausserhalb syntaktischer Zusammenhänge in der Regel im Nominativ Singular aufgeführt, wobei im Tamil zuweilen der Ehrenplural gegeben und im Sanskrit der Visarga weggelassen wird (Ausnahmen: die *ṛ*-Stämme; einstämmige Nomina der konsonantischen Deklination wie, z.B., *tapas*, *manas*; das Part. Präs. Akt. wie, z.B., *sat*; sowie *ātman*, *brahman*). Ausser eingebürgerten Schreibweisen wie, zum Beispiel, 'Sanskrit' oder 'Śāṅkara', wird der *anusvāra* mit *ṃ* transliteriert. Eigennamen, Literaturgattungsnamen und Titel von Werken werden jeweils gross geschrieben; die übrigen Termini sind mit der Ausnahme von 'Yoga', 'Veda' und anderen Fachausdrücken, die in die deutsche Sprache Eingang gefunden haben oder die, wie 'Guru' und 'Śiṣya', Hauptbegriffe dieser Arbeit darstellen, klein und kursiv geschrieben. In spezifisch religionsgeschichtlichen und sprachhistorischen Kontexten sowie in syntaktischen Verbindungen werden diese Begriffe gleichfalls klein geschrieben (z.B. *guru-bhakti*, *sadguru*), nicht aber in von uns geprägten Begriffen typologischer Art wie, zum Beispiel, *bhakti*-Guru oder *mokṣa*-Guru, wobei die Umlautregeln berücksichtigt bleiben (z.B. *ātma*-Guru; Ausnahme: *sant*-Guru).

Sofern vorhanden werden typischen Tamil-Ausdrücken bei starker transkriptiver Abweichung die entsprechende Sanskrit-Form beigegeben, ansonsten im Text diese letztere Form bevorzugt wird, unabhängig davon, ob diese Praxis immer der sprachhistorischen Herkunft gerecht wird. Das Register gibt Auskunft über die sprachliche Zuordnung.

Eingebürgerte angliisierte Schreibweisen, insbesondere von Personennamen (z.B. Rāmakrishna, Rājneesh) und Ortsnamen (z.B. Bangalore) sind unter Kennzeichnung der Vokallängen (ausser e und o, die im Skt. stets lang zu sprechen sind) teilweise beibehalten worden. Zwecks Vereinheitlichung werden aber Personennamen, die zugleich als Autoren aufgeführt werden, in der im Literaturverzeichnis erscheinenden Transkriptionsform angeführt.

Aufgrund unseres englischen bzw. französischen Typensatzes wird das Eszett nach häufigem schweizerischem Gebrauch mit einem Doppel-s wiedergegeben (z.B. Massstab).

ZEICHEN

- () in Texten: typische oder schwer übersetzbare Ausdrücke und Redewendungen
- [] in Texten: Ergänzung oder Erklärung des Inhalts
Innerhalb von Klammern gilt gemeinhin die umgekehrte Regelung.
- /, // Zeichen für die Vers- bzw. (meistens) *śloka*-Mitte bzw. dessen Ende

ZITIERWEISE

Die Primärquellen werden in der Regel unter ihrer hinten verzeichneten Abkürzung zitiert, wobei die Bibliographie (Teil A.) über die jeweils benutzte Textausgabe und (oder) Übersetzung Auskunft gibt. Für die vollumfänglichen bibliographischen Angaben der beigezogenen Sekundärliteratur wird auf die übrige Bibliographie (Teile B. und C.) verwiesen. Weiterführende Literatur wird lediglich im Anmerkungsteil aufgeführt.

BILDNACHWEIS

Den Kanak Publications, New Delhi, danke ich für die freundliche Genehmigung zur Reproduktion der Abb. 26, 66, 88 und 90 – unsere Taf. I, Abb. 1 und 2; II, Abb. 1 und 2 – aus C. Sivaramamurti, *Āishis in Indian Art and Literature*, 1981.

EINLEITUNG

Die gesamte Entwicklung des Menschen, von der körperlich-seelischen Heranbildung bis zur ethischen und geistigen Vervollkommnung, wird neben der spontanen, rein inneren Reifung und der biologischen und sozialen Einwirkung der Umwelt durch Lernprozesse innerhalb dieser mitgestaltet. Bei all diesen Lernprozessen erscheint das Lernprinzip von Vorbild und Nachahmung als von grundlegender Bedeutung. Diesem pädagogischen Grundsatz ist in Gestalt des wegweisenden, qualifizierten Leitbildes und der intimen, geregelten Nachfolge besonders in mystisch-esoterischen Religionsströmungen des Orients für die spirituelle Verwirklichung und Tradition höchste Autorität beigemessen und institutionelle Form verliehen worden. Jeweils steht eine bewegende Persönlichkeit von ausserordentlicher religiöser Erfahrung und geistiger Strahlkraft im Mittelpunkt kleiner, ausgewählter Schülerkreise, für die sie das *summum bonum* verkörpert.

Die antiken Mysterienkulte¹ und gnostischen Erkenntnis- und Erlösungslehren der spätantiken Mittelmeerländer², zum Beispiel, wurden in Geheimbünden kultiviert, die sich um herausragende Meistergestalten gebildet hatten. Aber auch in vorsokratischen Kreisen, bei den Pythagoreern und Empedokles, in Sokrates selber sowie in Platon und im Neoplatonismus begegnen wir diesem religiösen Autoritätstypus. Auch dort handelt es sich um einzigartige Meistergestalten, welche durch mündliche, im Kern esoterische Lehren und mehr noch durch ihre begnadete Persönlichkeit als grosse religiöse Erzieher wirkten und in dieser Eigenschaft aussergewöhnliche, teilweise göttliche Autorität und Verehrung erfuhren³. Im orientalischen Christentum⁴ waren nach den altkirchlichen Wüstenvätern⁵ die Hesychasten⁶ und schliesslich die Starzen⁷ als *patres spirituales* Träger und Zentren mystischer Traditionen. Im Chassidismus war es der *šaddīq*, der "Gerechte", der aufgrund seiner innigen Verbindung mit Gott und bei der vorbildlichen Erfüllung des kosmisch-ethischen Gesetzes, der *tōrāh*, dazu befähigt war, seinen Schülern zum unmittelbaren Gottesumgang zu ver-

1) Siehe Burkert 1977, S. 313-40.

2) Siehe K.Goldammer, "Die Religion der Griechen", in: Heiler 1962, S. 518-25; C.Colpe, Art. "Gnosis - 1.Religionsgeschichtlich", in: RGG 2, Sp. 1648-52.

3) Germain 1967; Burkert a.a.O., S. 468ff. (Sokrates und Platon); Störig 1971, S. 129f., 149ff., 156ff., 204ff.; vgl. Gonda 1965, S. 230, Anm. 7, und Wach 1962, S. 10f.

4) Scrima 1967.

5) Siehe Andresen 1971, S. 423-39, u. passim.

6) Kawerau 1972, S. 120-33.

7) Ebda., S. 180ff.

helfen⁸. Im weitverbreiteten Sufismus wird vom *murīd*, "der den Entschluss gefasst hat", den mystischen Pfad zu beschreiten, bedingungslose Hingabe an die unerlässliche Führung des *šekh*, *muršīd* oder *pīr* erwartet, der durch verinnerlichte Askese und Gottesliebe zur *unio mystica* gelangt ist⁹.

In Asien hat das Meister-Schüler-Verhältnis wie in keinem anderen Kulturraum die Heilsverwirklichung geprägt. Seit vedischer Zeit wird in allen religiösen Traditionen des Hinduismus die strikt geregelte, geistig ewige Verbindung zwischen *ācārya* und *brahmacārī* oder zwischen Guru und *Śiṣya* für alle Heilswege verbindlich gemacht¹⁰. Dabei zeichnen die Meistergestalt wiederum unumschränkte, gottähnliche oder sogar gottgleiche Autorität und Verehrung aus. Anders kommt im Jinismus und vor allem im alten Buddhismus, in dem die Erlösung weniger vom Leitbild der Heilsfinder und Heilslehrer oder von einer (fehlenden) Gottesbeziehung als vom mehr oder minder selbständigen monastischen Vollzug der einmal postulierten exoterischen Lehre abhängig gemacht wird, der Meistergestalt nicht jener vedisch-brahmanische und hinduistische Stellenwert zu¹¹. Während am anderen Ende der soteriologischen Skala der mahāyānistische bo-

8) Ringgren 1963, S. 74f., 117; W.Holsten, Art. "Chassidismus", in: RGG 1, Sp. 1644f. Siehe auch G.Levitte [Ausw. u. Übers.], "Maîtres et disciples dans le Hassidisme", *Hermès* 4 (1966-1967), Paris 1967, S. 56-64.

9) A.Schimmel, "Der Islam", in: Heiler a.a.O., S. 847-70; dies., Art. "Islam - I.8. Die Mystik", in: RGG 3, Sp. 917f.; Nasr 1967, S. 119-29. Siehe auch T.Burckhardt, "La chaîne d'or (Maîtres et disciples dans l'Islam maghrébien)", *Hermès* 4 (1966-1967), S. 130-45.

10) Das Gupta 1976, S. 87; Brent 1973, S. 13f.

11) Nach dem Eintritt in den altbuddhistischen Orden standen die Novizen zwar noch unter einer zehnjährigen Vormundschaft zweier ihnen zugewiesenen Lehrmeister (*upādhyāya* und *ācārya*), doch bestätigt die zeitliche Beschränkung und der einführende Charakter dieser Beziehungen den eigentlich sozial ungebundenen und autogenen Heilsvollzug im alten Buddhismus wie er sich in dessen Heiligenidealen des *arhat*, *samyakṣambuddha* und *pratyakabuddha* sowie im Beispiel des historischen Buddha selbst widerspiegelt (Bareau 1964, S. 50ff, 64). Zweifellos darf vom altbuddhistischen *upādhyāya* und *ācārya*, der im Gegensatz zu seiner Stellung im Hinduismus Stellvertreter des ersten war, ein über die ethisch-dogmatische Unterweisung reichender Einfluss im Sinne erfahrener Ältester (*thera*) oder von guten Freunden oder (Weg-)Gefährten (*kalyāṇamitra*) angenommen werden, doch erscheint Katz' Behauptung (1982, S. 190), derzufolge der *kalyāṇamitra* gemeinhin als buddhistischer Guru anzusehen ist, wenigstens für den alten, demokratisch organisierten *saṅga* als übertrieben. Aus denselben Gründen scheint uns Eliade (1977, S. 174f.), der im Anschluss an eine Untersuchung Coomaraswamys, in der die buddhistische Priesterweihe als Fortsetzung der vedischen *dīkṣā*-Zeremonie aufgezeigt wird (vgl. u. Anm. 21), "die Bedeutung des guru als Initiationsmeister...im Buddhismus" (allgemein) für nicht geringer hält "als in jeder anderen indischen Soteriologie", dessen Stellung zumindest für die buddhistischen Anfänge zu überschätzen. Vgl. J.W.Boyd ("Buddhas and the kalyāṇamitta", *Studia Missionalia* 21 (1972), S. 57-76) und Oldenbergs frühe Diskussion des Problems (1961, S. 311f.) Dort wird zwar mit Einschränkung festgestellt, dass "bei Lebzeiten des Buddha die Gemeinde der Buddhisten eine Vereinigung von Lehrer und Schülern nach brahmanischem Vorbild darstellt", doch lässt die terminologische Übereinstimmung allein noch nicht auf eine Gleichartigkeit schliessen, zumal daselbst (S. 312) Buddhas Anweisung an seine Schüler zitiert wird:

Seid eure eigene Leuchte und eure eigene Zuflucht; habt keine andere Zuflucht.
Lasst die Wahrheit eure Leuchte und eure Zuflucht sein; habt keine andere Zuflucht.

Für die spätere Entwicklung siehe Mookerji (1951, S. 540ff.) - Im Jinismus erscheinen dagegen die monastischen Autoritätsstrukturen stärker an das altindische *ācārya-brahmacārī*-Verhältnis angelehnt (siehe Glasenapp 1925, S. 350f., 422ff.)

dhisattva der Menschheit aus reiner Barmherzigkeit universale Erlösung schenkt¹², bildete hingegen der tantrische oder esoterische Buddhismus in Verflechtung mit seinem hinduistischen Gegenstück das altindische Guru-Ideal in nicht mehr zu überbietender Form aus¹³. In dessen tibetischer Variante, dem buddhistischen Lamaismus, ist die enge Verbindung mit der mönchischen Meistergestalt *bla-ma*, eine "Potenz grösster Bedeutsamkeit oder Tragweite", für den erfolgreichen Heilsvollzug ebenso unentbehrlich. In Verkörperung der transzendenten Buddhaschaft wirkt jene als innerer Führer, indessen sie in Verschmelzung mit der aufgewerteten Gestalt des altbuddhistischen *kalyāṇamitra* oder spirituellen Freundes und Ratgebers den Schüler von aussen stimuliert und in den mystischen Stufenweg einweist¹⁴. Im Anschluss an die frühen "Meditations"-Meister der bedeutenden *ch'an*-Schule des chinesischen Buddhismus¹⁵, der eine quietistische alttaoistische Meister-Tradition vorausgegangen war¹⁶, baute auch die japanische *zen*-Schulung¹⁷ auf einem strengen Meister-Schüler-Verhältnis auf. In dieser Geistesschulung nimmt der *rōshi*, der "verehrungswürdige, geistliche Lehrer oder Meister", aufgrund seiner vollerleuchteten Persönlichkeit und seiner Lehrmethoden auf die stufenweise Erleuchtung des willensstarken Schülers katalysatorischen Einfluss¹⁸.

Wir halten fest, dass sich vom Mittelmeerraum bis nach Ostasien ein breiter Gürtel teilweise gleichzeitiger mystisch-esoterischer Traditionen erstreckt, für die ein sozial geregeltes, ethisch und religiös qualifiziertes Verhältnis zwischen Meister und Schüler von konstitutiver Bedeutung ist. Dementsprechend erweist sich die Autorität des Meister-Instituts in der Regel als traditionsgebunden, indem sie über die formelle oder informelle Aufnahme in eine bestimmte Tradition meist von der Verleihung der "Meisterwürde" oder der Autorisierung – oder auch bloss traditionsgemässen Verpflichtung – zur Ausübung der Meisterfunktion durch die persönliche oder amtierende Meister-Autorität abhängt. Gegenstand dieser Meister-Schüler-Zirkel, welche nicht selten die Form dauernder Lebensgemeinschaften annehmen, bildet die oft monastisch oder zumindest anachoretisch gefärbte, individuelle Erziehung zu heiligmässiger Lebens-

12) Bareau a.a.O., S. 144-55, 165-72, u. passim.

13) Bharati 1975, S. 186, 194f., 295; Dasgupta 1974, S. 158f.

14) Guenther 1967; Tucci 1970, S. 38, 58ff. Einen guten Einblick in das Guru-Śiṣya-Verhältnis dieser Tradition verdanken wir W.Y.Evans-Wentz (ed., intr., annot.: *Tibet's Great Yogi Milarepa*. London [OUP] 1969) und H.V.Guenther (tr. with philos. comm.: *The Life and Teaching of Nāropa*. London [OUP] 1971); vgl. den zeitgenössischen Bericht von A.Govinda, *Der Weg der weissen Wolken*. Bonn 1976.

15) Eichhorn 1973, S. 210, 299.

16) Kaltenmark 1967, S. 221ff.; vgl. Y.Raguin, "Médiation dans le Bouddhisme et le Taoïsme", *Studia Missionalia* 21 (1972), S. 77-91.

17) Kapleau (1981, S. 476) erklärt *zen* als "eine Abkürzung des japanischen Wortes *zenna*, das die Übertragung des Sanskritwortes *dhyaṇa* bzw. des chinesischen *ch'an* oder *ch'anna* bedeutet und den Vorgang der Konzentration und Versunkenheit bezeichnet, durch welchen der Sinn beruhigt und zu geschlossener Sammlung gebracht wird".

18) Ebda., S. 88f., 107f., 133.44; Lassalle 1973, S. 26ff. (der Zen-Meister). Siehe auch R.Fuller Sasaki, "The Master in Rinzaï (Lin-Chi) Zen", *Hermès* 4 (1966-1967), S. 241-50, und D.T.Suzuki, "Early Memoires: A Recollection of My First Teachers", ebda., S. 251-60.

weise und diesseitiger Verwirklichung. In mehr oder minder starker Ausprägung und unter Absehen von späten Entwicklungen und Auswüchsen können folgende komplementäre Hauptmerkmale dieses soteriologisch bestimmten Erziehungssystems erkannt werden: Einerseits die beispielgebende, stimulierende und charismatisch wirksame Führung und Gesellschaft der Meistergestalt sowie deren initiatische¹⁹ und (oder) esoterische Übermittlungen und Unterweisung ursprünglich rein mündlicher Art, andererseits die durch vertrauensvolle Hingabe²⁰, Gehorsam und Charakterfestigkeit qualifizierte Nachfolge seitens des Schülers. Als Ausdruck des persönlichen, auf geistiger Wesensverwandtschaft beruhenden, existentiellen Charakters der Meister-Schüler-Beziehung wird diese zumindest in der hinduistischen Tradition, im Buddhismus und Sufismus als geistige Entsprechung zum irdisch gebundenen Vater-Sohn-Verhältnisses aufgefasst, indem der Meister seinem ihm ergebenden Schüler die spirituelle Geburt zum unsterblichen Leben schenkt, und wird damit jenem übergestellt²¹.

In Anbetracht seiner weitverbreiteten, unverwechselbaren Erscheinung ist es angebracht, den "Meister" neben dem Lehrer, Mystiker und Heiligen sowie anderen "Typen religiöser Autorität" (J.Wach) in die religionsgeschichtliche Typologie einzuführen²². Wohl vereint er in sich die Grundeigenschaften der genannten Typen²³ und kann auch Priester oder Mönch sein, doch unterscheiden ihn gegenüber dem Lehrer die charismatisch und existentiell geprägte Art seiner Unterweisung und seine transzendente Rolle als Initiationsmeister und (oder) geistiger Führer. Gegenüber dem eng verwandten Mystiker und Heiligen zeichnet er sich vor allem durch seine soziale und religiöse Eingebundenheit in eine Traditionskette aus, das heisst durch die traditionsgemässe Weitergabe und Nutzbarmachung seines esoterischen Erbes und (oder) seiner geistigen Erfahrung im Rahmen der jeweiligen Meister-Tradition. Durch diese Merkmale des Meisters und Meister-Instituts sind auch die Grenzen zum Religionsstifter²⁴ und dessen Schülerverhältnis²⁵ als auch zur rein philosophisch, scholastisch oder ethisch bestimmten Meistergestalt gezogen.

19) In einem Sammelband ist darüber in den einschlägigen archaischen und Hochreligionen gehandelt worden: Bleeker (ed.) 1965.

20) Auf diesen Aspekt hat Wach (1925 bzw. 1962, S. 18) in zwei tiefsinnigen religionssoziologischen Studien über das Meister-Schüler-Verhältnis (aus vorwiegend buddhistischer Sicht) in Bezug auf den *patér*, *šekh*, *guru* und *šaddīq* aufmerksam gemacht.

21) Gonda (a.a.O., S. 249) vermerkt: "The conception that true birth is birth to immortality, and that the teacher who initiates the novice to his new "birth" shall be regarded as his father is pan-Indian and also taken up by the Buddhists. The novice forsakes his family name and becomes a "son of Buddha" (*sakyaputto*), for he has been "born among the saints" (cf. SamyNik. II, p. 272F.)". Für die spirituelle Vater-Sohn-Struktur zwischen *šekh* und *murīd* sowie *ācārya* und *brahmacārī* siehe Wach (a.a.O., S. 18) u. S. 9, 56f.

22) Siehe Wach 1951, S. 375-427.

23) Siehe Lanczkowski 1978, S. 89ff., 105ff.

24) Siehe ebda., S. 93ff.

25) Siehe, z.B., A.Eversloh, *Meister und Jünger. Eine religionssoziologische Untersuchung über das Meister-Jünger-Verhältnis bei Buddha, Konfuzius, Mohammed und Jesus*. Phil. Diss., Bonn 1950.

Auf dem Hintergrund dieser einführenden religionsphänomenologischen und typologischen Betrachtung, welche auf die Vater-Sohn-Beziehung als Urmodell geistiger Erziehung im Allgemeinen und als archetypische Form des oben umrissenen Meister-Schüler-Verhältnisses im Besonderen hinzu-
deuten scheint, wollen wir hier einen diesbezüglichen Beitrag aus der Sicht des Hinduismus leisten. Wie schon die Skizzierung seines religions-
geschichtlichen Horizonts erkennen lässt, ist die Thematik des religiös
qualifizierten Meister-Schüler-Verhältnis sowohl in historischer als auch
in psychologischer und philosophischer Hinsicht unerschöpflich. Ange-
sichts der Erscheinungsvielfalt und eminenten Bedeutung, welche dem *guru-
śiṣya-sambandha* bzw. dem Meister-Schüler-Verhältnis im Hinduismus in der
einen oder anderen Form von den historischen Anfängen bis in die Gegen-
wart beigemessen wird, gilt diese Feststellung ganz besonders für unsere
Aufgabenstellung. Dieser Umstand erklärt auch, warum über diese Thematik
zwar eine Fülle von Einzelstudien zu ausgewählten Aspekten vorliegt, wel-
che einen Grossteil der Bibliographie (B.) ausmachen, doch bisher noch
keine umfassende Studie versucht worden ist. Im Verlauf der Materialsuche
sind wir bald zum Schluss gekommen, dass eine Gesamtdarstellung von Ur-
sprung und Geschichte des Guru-Śiṣya-Verhältnisses, welche auch die re-
gionalen Eigenheiten und die Literatur in den Regionalsprachen berück-
sichtigt, ein mehrbändiges Werk erfordern würde. Mit dem Fortschreiten
der Arbeit mussten wir auch einsehen, dass sich selbst eine allgemeine
Einführung umfangmässig nicht mit einer Fallstudie verbinden lässt, für
die wir den Wirkungskreis des südindischen Weisen Ramana Maharshi (1879-
1950) ausgewählt hatten und bereits wesentliche Arbeitsteile erstellt
haben. Aus diesen Gründen haben wir uns entschlossen, zunächst eine mög-
lichst breitgefächerte Einführung in das traditionelle und moderne Mei-
ster-Schüler-Verhältnis vorzulegen, welche eine Haupttypologie und erste
Wesensbestimmung erlaubt. Diese Gesamtperspektive soll uns in die Lage
versetzen, die Inhalte von Fallstudien, insonderheit auf dem Gebiet des
Neohinduismus, in Bezug auf deren Traditionalität und Modernität in beide
Richtungen hin genauer zu bestimmen.

In historischer Hinsicht liegt das Schwergewicht unserer Darstellung
einerseits auf der altindischen Epoche, in der das Guru-Śiṣya-Verhältnis
den Nukleus zur gesellschaftlichen Ausprägung religiösen Lebens dar-
stellt, anderseits auf den mittelalterlichen Traditionen, in welchen das
Meister-Schüler-Verhältnis kultische und mystische Höhepunkte erlebt hat.
Neben der panindischen Entwicklung und Grundlagen (Kpt. II.) werden aber
auch regionale Eigenheiten dargestellt (II.4.B., C.), welche anhand der
bis heute lebendigen Volks- und Hochreligion *Tamīḷnāṭus*, insbesondere
in Gestalt des kanonischen und volkstümlichen *Śaiva-Siddhānta*, vertieft
werden (III.), die in jede Monographie über allgemein-hinduistische As-
pekte einbezogen werden sollte. Insofern keine Detailstudie – und insbe-
sondere im Bereich des modernen Hinduismus – einer gründlichen Aufarbei-
tung der traditionellen Grundlagen entbehren kann, wird jede indologische

Fragestellung von der Tradition ausgehen oder auf sie zurückkommen. Wenn die indologische Forschung aber nicht als exklusiv-elitär, antiquarisch oder rein akademischen Interesses und damit als Luxus hintangestellt werden will, wird sie sich auf ihre Aufgaben in Bezug auf die aktuellen Zeitfragen besinnen und ihre Fragestellung immer bis in die Gegenwart hineinragen. In diesem Sinne ist die überblickende Darstellung der modernen Erscheinungsformen des Meister-Schüler-Verhältnisses (VIII.) und ihrer historischen und geistesgeschichtlichen Grundlagen und Voraussetzungen in Ost und West (V., VII.) zu verstehen, welche zu gegebener Zeit in der erwähnten Fallstudie vertieft werden soll.

In typologischer Hinsicht und in Übereinstimmung mit der einleitenden Definition der religionshistorischen Meistergestalt liegt das Schwergewicht unserer Darstellung auf dem existentiell und soteriologisch bestimmten Guru-Śiṣya-Verhältnis, welches im Verlauf der Arbeit als *saṃnyāsi-* bzw. *dīkṣā-* und *mokṣa-*Guru-Institut definiert wird²⁶. Insofern jedoch dieser überweltliche Meister-Typus alle Formen der hinduistischen Religionspädagogik und Religionsdidaktik in der einen oder anderen Form verkörpert oder bedingt, und sich funktionell mit mehr intellektuell oder akademisch bestimmten Guru-Typen, wie beispielsweise dem *paṇḍita*, überschneidet, kommen auch diese zur Sprache.

Angesichts der soteriologischen Zweckbestimmung dieser Hauptform des Guru-Instituts nehmen nicht nur die Beschreibung seiner sozialetischen Qualifikation und gesellschaftlichen Verankerung einen breiten Raum ein, sondern ebenso Aspekte der Heilsverwirklichung selbst, wobei der Kriteriums-bildung in Bezug auf die Unterscheidung zwischen echten und falschen bzw. unverwirklichten Guru-Typen und zwischen würdigen bzw. reifen und unreifen Schülern vor allem im Rahmen der abschliessenden Wesensbestimmung (X.) besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Wie unser Interesse weder apologetischer noch polemischer Art ist, sondern in Anbetracht der allgemeinen Verunsicherung und Desorientation im Umgang mit dem Guru-Phänomen in einem Beitrag zur selbständigen, unvoreingenommenen Meinungsbildung liegt, steht sowohl die Erörterung degenerativer Erscheinungen als auch die Beschreibung der idealen Ausformungen im Dienst dieser Kriteriums-bildung. In Übereinstimmung mit den Primärquellen, unter welchen eine repräsentative Auswahl getroffen worden ist, steht jedoch die Darstellung der massgebenden, positiven Qualifikation der Meister- und Schülergestalt im Vordergrund.

Problemfelder, wie zum Beispiel das Phänomen von Guru-Hierarchien oder die Sukzessionsfrage, die im Rahmen des spezifischen Kontextes zu verstehen und daher in Fallstudien besser darzustellen sind, werden dagegen bloss gestreift oder ganz offen gelassen. Insgesamt ist aber ein Ausgleich angestrebt worden zwischen panindischen und regionalen Erscheinungsformen bzw. zwischen der "Grossen", sanskritischen und der "Kleinen",

26) E.g. S. 29 mit Anm. 82, und Kpt. IX, passim.

insbesondere tamilischen Tradition sowie zwischen der devotionalen *bhakti*-Tradition und der gnostischen *jñāna*-Tradition bzw. zwischen *viṣṇu*-tischen und *śivaitischen* Bekenntnisströmungen. Wenn aus den erwähnten Gründen mit der vorliegenden Darstellung keine historische Vollständigkeit beansprucht werden kann, so ist durch den Einschluss von Ausnahmeerscheinungen, die den Rahmen des traditionellen Guru-Instituts sprengen oder die herkömmliche Guru-Vorstellung erweitern (IV.), in phänomenologisch-typologischer Hinsicht Geschlossenheit angestrebt worden.

In Bezug auf die Methodik ist zu bemerken, dass der totale Charakter des überweltlichen Meister-Schüler-Verhältnisses, welches den gesamten natürlichen und übernatürlichen Erfahrungs- und Wirklichkeitsbereich einschliesst, eine möglichst vielseitige, interdisziplinäre Bearbeitung notwendig macht. Diesem methodischen Erfordernis versuchten wir im Rahmen unserer fachlichen Schwerpunkte nachzukommen, indem auf der Grundlage der indologischen und religionswissenschaftlichen Forschungsprinzipien auch soziologische und psychologische, ökonomische und kulturgeographische bzw. ökologische Aspekte berücksichtigt wurden (e.g. I.); ausserdem sind in Verbindung mit der ikonographisch-ikonologischen Betrachtungsweise kunsthistorische Zeugnisse herangezogen worden. Auch diesbezüglich ist ein Ausgleich zwischen historisch-philologischem Vorgehen, systematisch-typologischer Erfassung (II.3; IX.) und hermeneutisch-eideistischem Verstehen (X.) angestrebt worden. Gleichwohl ist anzumerken, dass für eine wirklichkeitsnahe, den unmittelbaren Kontext einbeziehende Darstellung des Meister-Schüler-Verhältnisses die hier zugrundegelegte historisch-philologische Aufarbeitung der schriftlich niedergelegten Quellen durch mündliche Erhebungen im Rahmen soziologischer und kulturanthropologischer Feldstudien zu ergänzen ist, welche in dieser quellenbetonten Arbeit nur beschränkt verwertet werden konnten²⁷.

In Anbetracht der Fülle der verarbeiteten Primärquellen machen wir bei deren Zitierung häufigen Gebrauch von anerkannten Übersetzungen, die in den meisten Fällen anhand des Originals überprüft werden konnten. Wofern nicht eigens gekennzeichnet, stammen deutsche Wiedergaben von Sanskrit- und anderen Quellen, einschliesslich Anmerkungen zu übernommenen Übersetzungen, vom Verfasser. Englisch-Übersetzungen indischer Quellen wie, zum Beispiel, aus Kabīrs (Ch.Vaudeville) und Rajabs Werk (W.M.Callewaert) sind jedoch aus Gründen der Originaltreue beibehalten worden.

27) Siehe die diesbezüglichen methodischen Bemerkungen in Sontheimer 1976, S. 1ff.

ERSTER TEIL

DIE TRADITION

KAPITEL I:

DER STELLENWERT DES MEISTER-SCHÜLER-VERHÄLTNISSES IN DER TRADITIONELLEN INDISCHEN KULTUR UND GESELLSCHAFT

Kein Religionskomplex eignet sich für eine Untersuchung des Meister-Schüler-Verhältnisses besser als die hinduistische Tradition, insofern das Guru-Institut¹ die religionssoziologische und religionspädagogische Hauptstruktur der traditionellen Gesellschaftsordnung darstellt und in dieser Funktion als älteste und möglicherweise bestbezeugte Institutionsform religiöser Erziehung anzusehen ist. Seit den historischen Anfängen hat das hinduistische Meister-Schüler-Verhältnis als teils mitprägender, teils in seiner unterschiedlichen Akzentuierung widerspiegelnder Traditionsträger über alle religionsgeschichtlichen und politischen Einbrüche hinweg bis in die Gegenwart eine bemerkenswerte Kontinuität bewiesen. Der Geltungsbereich des Meister-Schüler-Verhältnisses, welches seit altvedischer Zeit Charakter und Stellung einer etablierten Einrichtung trägt, dehnte sich jedoch schon früh über jenen der sittlich-magisch-religiösen Erziehung auf alle Gebiete des Erziehungswesens und des öffentlichen Lebens aus. Kane bezeichnet den Lehrer – *ācārya*, *guru* oder *upadhyāya* – als "Angelpunkt des gesamten altindischen Erziehungssystems"².

In der altindischen Gestalt des *purohita*, welche höchste irdische und

1) In Ermangelung einer adäquateren deutschen Bezeichnung verwenden wir den von Genesichen (1969) verwendeten Begriff "Guru-Institut", gleichwohl er im engeren Sinne nur in Bezug auf die institutionell organisierten und durch eine Einsetzungszereemonie autorisierten Guru-Typen, wie dem *mahānt*-Guru, zu verwenden ist. In Anlehnung an engl. "guruhood" und in Entsprechung zum Begriff der "Schülerschaft" verwenden wir zuweilen auch den Begriff "Guruschaft" (vgl. S. 216, Anm. 1). Je nach Kontext, in welchem mehr die didaktische Funktion oder mehr die absolute geistige Autorität des Guru verstanden wird, gebrauchen wir die Begriffe "Lehrmeister" bzw. "Meister" alternativ zu *ācārya* und Guru. Den in religionssoziologischen Kreisen (Wach, Honigsheim) gängigen christlich-theologisch geprägten "Jünger"-Begriff ersetzen wir jedoch durch den religionsgeschichtlich neutraleren "Schüler"-Begriff.

2) Kane 1968-1977, vol. II, part I, S. 321. Das *Daśakumāracarita* 23, Z. 11-24 (Z. 4 übers. in: Hara 1980, S. 95f.), z. B., listet über vierzig Fachwissenschaften und Künste auf, die von *ācārya*-genannten Lehrern im Rahmen der Prinzen-Erziehung vermittelt wurden. – Zum altindischen Erziehungssystem siehe Mookerji 1951; ders. and Ghoshal 1969; Altekar 1934; Arunachalam 1969; Yale 1951; ferner Mitra 1964; Raghavan 1944; und Keay 1918.

überweltliche Autorität in sich vereinigt, tritt das ideologisch unbegrenzte Funktions- und Machtspektrum des Guru-Instituts am deutlichsten zutage. Der *purohita*, "der [zum Schutz] Vor-[den-König-]Gestellte", war als Hofpriester nicht nur *rāja-guru*, persönlicher Guru des Königs und erster Priester im Staat, sondern konnte über das Ministeramt sowie dank seines hohen Ansehens und der übernatürlichen Fähigkeiten, die ihm zugeschrieben wurden, auch auf alle anderen Vorgänge im Staatswesen bestimmenden Einfluss nehmen. Nach Kauṭilyas Arthaśāstra hatte sich der König gegenüber seinem Hauspriester und Minister wie ein *śiṣya* zum *ācārya* bzw. wie ein Sohn zum Vater oder wie ein Diener zum Herrn zu verhalten³; denn als Guru brahmanischer Abstammung ist letzterer Träger einer göttlichen Uroffenbarung, des ewigen und unveränderlichen Veda, und entsprechenden Respektes würdig.

Alles autoritative Wissen und Können, einschliesslich jenes der Kunst⁴ und Realwissenschaften⁵, leitet sich letztlich von der übersinnlichen Schau und göttlichen Eingebung der Meister-Seher und Heiligen der Urzeit ab, und wird über eine ununterbrochene Traditionskette in ursprünglich rein mündlicher und existentieller Form vom Guru auf den *śiṣya* bzw. Schüler übertragen. Mit diesem ungebrochenen Traditionsglauben und dieser spezifischen Tradierungsweise hängt es zusammen, dass das Guru-*śiṣya*-Verhältnis die massgeblichste Institution und Trägerschaft hinduistischer Kultur- und Lebenswerte verkörpert; Milton Singer nennt es geradezu

"lifeline of the culture and social structure"⁶.

In der Tat kann die Rolle dieser Institution für die historische Kontinuität und soziale Kohärenz der hinduistischen Kultur, insonderheit der

3) Kauṭ. (3. Jh.n.Chr. - ?) I.9.9f.; für seine idealen Qualifikationen siehe 9(5).9. Zum Wirkungsbereich des *purohita* bemerkt Rau (1957, S. 120, zit. in Gonda 1965, S. 247): "Die Pflichten des *purohita* genau zu definieren, ist deshalb unmöglich, weil er nach den Anschauungen jener Zeit als Kenner der Opfermagie alles erreichen und folglich zu allen Aufgaben herangezogen werden konnte, bei denen die Kräfte eines gewöhnlichen Menschen versagten."

4) Im Pāñcarātra-Visnuismus, z.B., oblag dem *ācārya* bei allen Tempel-Projekten die Pflicht zur erstinstanzlichen Leitung und Überwachung des gesamten Bauplanes (Gonda 1977, S. 70, 100). Auch die Beziehungen zwischen Künstler und Lehrling selbst erscheinen in den darstellenden Künsten in wesentlichen Aspekten nach dem Guru-*śiṣya*-Modell geformt (siehe Dallapiccola 1982, und Goswamy 1961). Kāmasūtra I.3.14, z.B., nennt sogar (sechs) Frauen als *ācārya*, welche dazu berechtigt sind, junge Mädchen in die vierundsechzig Künste einzuweihen (Hara a.a.O., S. 108, Anm. 23). - Die klassische Musik, welche in Indien seit alters her mit religiösen Ausdrucksformen und der Heilswirklichkeit selbst eng verbunden ist, wurde früher ausschliesslich und zum Teil noch heute in Familientraditionen kultiviert (siehe Karnani 1976, S. 32ff.; und Neumann 1980).

5) Caraka-saṃhitā (1. - 2. Jh.n.Chr.) III.8 und Suśruta-saṃhitā (4. Jh.) I.20-23 vermitteln einen guten Einblick in die Lehrweise der altindischen *āyurveda*-Heilkunst nach den Leitlinien eines beidseitig streng geregelten Lehrer-Schüler-Verhältnisses, das durch ein besonderes Ritual (*upanayana*) initiiert wurde (Glasenapp [Hg.] o.J., Bd. II, S. 221ff.; Mookerji and Ghoshal a.a.O., S. 650f.). Vgl. Altekar (1934, S. 42ff.), der darüberhinaus Einweihungs- und Abgangsriten bei der Vermittlung des *dhanurveda*, dem (praktischen) militärischen Wissen, bespricht.

6) Singer 1963, S. 207 (zit. in: Mandelbaum 1970, vol. I, S. 528f.)

"religiösen hinduistischen Tradition"⁷, nicht hoch genug eingeschätzt werden, wenn wir uns deren scheinbar chaotische und oft widersprüchliche, historische Vielfalt vergegenwärtigen. In Ermangelung einer für alle Religionsströmungen verbindlichen, hierarchischen Organisation bildet das Guru-Institut seit alters das eigentliche Rückgrat dieser Tradition, die sonst keinen Bezug zu irgendeiner gesellschaftlichen Verfasstheit kennt.

Insofern Religion im hinduistischen Kulturkreis zunächst ein soziales Phänomen darstellt, indem sich das Individuum vorderhand als (untergeordneter) Teil einer Gruppe – bzw. eines Gruppenverbandes – versteht, von der er seine soziale und religiöse Identität ableitet⁸, ist umgekehrt auch das (innerweltliche) Meister-Schüler-Verhältnis in das überaus differenzierte soziale Bestimmungsnetz eingebunden. Angesichts der über Jahrhunderte hinweg kaum veränderten Sozialstruktur macht dieser Umstand eine zumindest rudimentäre Einführung in das traditionelle Gesellschafts- und Wertsystem und dessen ideellen Grundlagen notwendig. Freilich richten wir unser Augenmerk in diesem und den folgenden, einleitenden Abschnitten vor allem auf jene Grundstrukturen und Aspekte, welche die religionssoziologische Verankerung und die sozialetische, sozialpsychologische und religionspädagogische Funktion des Guru-Instituts, aber auch das ihm zugrundeliegende Autoritätsverhalten deutlich werden lassen.

7) Siehe Bowes 1976, S. 15ff. Danach sollten unter dem Begriff "Hinduismus" – wir könnten auch sagen "Hindutum" – nicht nur religiöse Traditionen, sondern umfassender die gesamte hinduistische Kultur verstanden werden, die nicht nur religiöse, sondern auch soziale, politische und ökonomische Lebensformen kennt, allgemeine Kulturformen wie das Kastensystem, von denen religiöse Glaubensinhalte, trotz des organischen Verhältnisses von Religion und Gesellschaft, durchaus geschieden werden könnten. Da man jedoch selbst dann noch mit mehreren, sich unterscheidenden Religionsströmungen zu ringen habe, die, wenn sie nicht alle an ein und derselben spezifischen Kulturtradition teil hätten, selbständige Religionen genannt worden (und zu nennen) wären, sei nicht von einer Hindu-Religion im Sinne einer einzigartig identifizierbaren Wesenheit zu sprechen, sondern besser von der religiösen hinduistischen Tradition, deren ausserordentliche Verschiedenheit durch gewisse Kulturfaktoren zu einer scheinbaren Einheit zusammengehalten werde, nämlich durch das Kastensystem, die metaphysische Lehre vom Gesetz von *karma* und Wiedergeburt, sowie die philosophische Theorie, derzufolge alle Lehr- und Glaubensmeinungen verschiedene Formulierungen ein und derselben Wahrheit sind.

8) Derrett (1968, S. 57) bringt diesen Wesenszug des Hinduismus in aller Klarheit zum Ausdruck: "The first characteristic... is the non-confinement of 'religion' to personal belief, and its persistence irrespective of personal belief. One is free to have any and every belief or no beliefs at all, without forfeiting one's religious denomination or affiliation. On the other hand, if one's social status is disturbed it would follow that one's religion is likewise in doubt. Religion is thus a social phenomenon, and the character of the religious observance or right to perform a religious observance (... *adhikāra*...) depends upon factual membership of a social group. Thus it is not absurd to say that a man's religion may be told by the hat he wears..." Wie wir noch sehen werden, gilt jedoch Dumonts kategorische These (1970, S. 42; vgl. ders. 1967), derzufolge das Individuum auf der Ebene des innerweltlichen Lebens schlechterdings nicht existiert, nur aus soziologischer, nicht aber aus religionshistorischer und religionsdynamischer Sicht.

1. DAS TRADITIONELLE GESELLSCHAFTS- UND WERTSYSTEM:
DER *VARNĀŚRAMADHARMA*

An erster Stelle ist das statische und hierarchisch geordnete Kastensystem zu nennen⁹, welches nach wie vor eines der auffallendsten Merkmale der indischen Gesellschaft ist. Es geht auf eine mehr als zwei Jahrtausende alte Tradition brahmanischer Weiser und Rechtsgelehrter zurück, welche in der Absicht, eine ihren religiösen und moralischen Vorstellungen entsprechende, auf der formalen Autorität des Veda beruhende Regelung des Gesellschaftslebens zu treffen, die vorhandene anarchische Vielfalt von nebeneinander existierenden endogamen Gruppen oder *jāti*, "Geburt"¹⁰, der *ṛgvedisch* belegten¹¹ Theorie der vier *varṇa* unterwarfen. Die einzelnen *varṇa*, "Farbe" (im Veda: "Rasse") - *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya* und *śūdra* in absteigender Reihenfolge - verkörpern also nicht einzelne Kasten oder blosse Berufsgattungen, sondern vielmehr komplementäre, für Bestand und Gedeihen der Gesellschaft gleichermaßen notwendige soziale Funktionen, welche je von einer Mehrzahl von sich gegenseitig rangmässig und anderweitig wiederum unterscheidenden *jātis* wahrgenommen werden.

Das hauptsächlich religiös begründete *varṇa*-System sah eine Aufgabenteilung vor, in welcher der brahmanischen Priesterklasse die magisch-religiöse, pädagogische und juridikative Funktion zukam; die *kṣatriyas*, der Fürsten- und Kriegerstand, unter Rücksprache bzw. Oberaufsicht des brahmanischen *purohita* die politisch-militärische Gewalt innehatten; und den *vaiśyas*, dem aus Bauern und Händlern bestehenden gemeinen Volk, die Sicherstellung der wirtschaftlichen Grundlage oblag. Die von den oberen drei arischen "Ständen" als unrein gemiedenen *śūdras* hingegen, ursprünglich dunkelhäutige Ureinwohner, waren jenen zur Dienstleistung oder zur Ausübung niedriger Berufe verpflichtet. Ihren ehemals kastenlosen Unberührbarkeitsstatus hatten die *śūdra*-Kasten jedoch schon in alter Zeit an die von Gandhi in *harijan*, "Gottes Geschöpfe", umbenannten, nicht-hinduisierten *mlecchas*, "jene, die plappern", abgetreten. Wie sich die brahmanischen Ideale und Normen angesichts des seit historischer Zeit bestehenden kulturellen, ethnischen und sozialen Pluralismus nicht selten mit der Wirklichkeit in Widerspruch setzten, hat sich auch die *varṇa*-Theorie nicht in ihrer Idealform durchgesetzt. Die heutige, insbesondere

9) Für einen vorzüglichen Überblick über die klassischen, in den Dharmasūtras niedergelegten Grundlagen der indischen Rechtssprechung und der Regelung des rechten Verhaltens und der Gesellschaft siehe Lingat (1973, e.g. Kpt. I u. III), worauf sich unsere diesbezüglichen Ausführungen und Stellennachweise hauptsächlich stützen.

10) Mandelbaums Definition (a.a.O., S. 14f.) lautet: "A *jāti* is an endogamous, hereditary social group that has a name and a combination of attributes. All members of a *jāti* are expected to act according to their *jāti* attributes, and each member shares his *jāti*'s status in the social hierarchy of a village locality in India."

11) RV. X.90.

südindische Gesellschaft unterteilt sich in drei, sich gegenseitig besonders abgrenzende Hauptgruppen, nämlich brahmanische und nicht-brahmanische Kasten sowie die offiziell nicht mehr als unberührbar oder kastenlos geltenden *paraiyar* (Ta.; anglis. *pariah*) bzw. "scheduled castes". Von einer einschneidenden sozialen, religiös-rituellen und wirtschaftlichen Diskriminierung kann "nur" gegenüber letzteren gesprochen werden, welche jedoch grosse Bevölkerungsanteile ausmachen. Insbesondere die Brahmanen, deren Priesterfunktion im Haus- und Tempelritual die Einhaltung einer Fülle von Verhaltensregeln erfordert, welche im Zusammenhang mit dem rituell bedingten Reinheitsgebot heute vor allem die Kommensalität und Heiratsbräuche betreffen, meiden den Umgang mit traditionellerweise als unrein geltenden Gruppen. Es ist anzumerken, dass das Kastensystem in neuerer Zeit rigoros angewendet wird als wie es in den klassisch-brahmanischen Rechtsschriften (*Dharmaśāstra*) konzipiert erscheint.

Wie wir bereits an der Gestalt des *purohita* gesehen haben, eignete den Brahmanen aufgrund der Überstellung der sakralen über die quasi-profane Sphäre¹² bzw. aufgrund ihres universalen Wissens und der kosmologischen Funktion des Rituals sowohl die religiöse als auch die weltliche Macht. Als direkte Nachfahren jener mythischen Seher und damit alleinige Erben des Veda, in welche Gott Brahṁa selber *brahman*, die liturgisch-kosmologische Kraft, gelegt hat¹³, waren nur sie zu dessen Überlieferung und zur geistig-rituellen Führung der Gesellschaft befähigt und berechtigt, aber auch berufen und verpflichtet. So wie sie allen *varṇas* als Gurus zu dienen und deren spezifischen Pflichten und Verhaltensmassregeln festzulegen hatten, welche im enzyklopädischen *Dharmaśāstra*, das heisst in den *Smṛtis* und *Dharmasūtras*, schliesslich kodifiziert wurden, waren umgekehrt die übrigen drei *varṇas* dazu angehalten, sich die brahmanischen Lehren zum verbindlichen Massstab ihrer Lebensführung zu machen¹⁴. Wie wir im Abschnitt über das klassisch-brahmanische Meister-Schüler-Verhältnis im Einzelnen noch besser sehen werden, war aber auch die brahmanische Lebensführung, und ganz besonders die Ausübung der religiösen und juridikativen Autorität, eng umschrieben und qualifiziert, und letztere keineswegs mit den geburtlichen und erblichen Standesrechten bereits gegeben.

Quelle der brahmanischen Rechtssprechung und geistigen Führung, aber auch des allgemeinen rechten Verhaltens, war denn auch nicht nur die formale, doch absolute Autorität der vedischen Offenbarung (*śruti*) und jene der übrigen, bloss memorierten und damit jener nachgestellten Über-

12) Sei es aufgrund animistischer oder pantheistisch-henotheistischer Anschauungen, auf allen Ebenen des Hinduismus wird weder theoretisch noch praktisch eine kategorische Unterscheidung und Trennung zwischen "heilig" und "profan", oder zwischen Gott und Natur – einschliesslich Mensch, Tier- und Pflanzenwelt –, Himmel und Erde bzw. Geist und Materie, gemacht. Adäquater wäre es, von relativer Nähe und Ferne zum zeit-räumlichen Heiligen und von einem graduellen Bewusstsein bzw. Nichtwissen des Heiligen und der allesdurchwirkenden Gotteskraft zu sprechen.

13) Baudh. I.18.2.

14) Vās. I.39-40.

lieferung (*smṛti*)¹⁵, sondern ebenso - und für die Praxis besonders bedeutungsvoll - die "Sitte der Guten und Gebildeten (*sad-* bzw. *śiṣṭa-ācāra*). Diese verfügten nicht nur über gründliche, verstehensmässige Kenntnisse des Veda und verwandter Texte sowie die Fähigkeit, für das praktische Leben gültige Schlüsse aus ihnen abzuleiten, sondern zeichneten sich insbesondere durch einen jenen Lehren entsprechenden, vorbildlichen Lebenswandel aus¹⁶. Insofern *sadācāra* keine Sitte im herkömmlichen Sinne darstellt, sondern eine *religiöse* Lebensweise umfasst, die ausschliesslich auf den Erwerb spirituellen Verdienstes ausgerichtet ist, kann dieses brahmanische Sittenideal auf innerweltlicher Ebene als lebendige Verkörperung dessen bezeichnet werden, was ihre Träger mit *dharma*, dem universal- und ewiggültigen kosmologisch-rituell-ethischen Gesetz, verbanden. Diesen Hauptbegriff des Hinduismus definiert Lingat¹⁷ für die klassische Zeit folgendermassen:

Gegen aussen bedeutet *dharma* die Handlung, welche - vorausgesetzt, dass sie mit der feststehenden Ordnung der Verhältnisse konform geht - dem Menschen erlaubt, seine Bestimmung vollkommen auszuschöpfen, ihn in diesem Leben erhält und sein Wohl nach dem Tode sicherstellt. ...

Gegen innen bezeichnet *dharma* die für jeden, sich fruchtbringende Handlungen wünschenden Menschen bindende Verpflichtung, sich den Gesetzen zu unterwerfen, welche das Universum bestimmen, und sein Leben danach auszurichten.

Wenn heute wie früher längst nicht nur Brahmanen als religiöse Autoritäten und Erzieher fungieren, so hängt dies weniger mit der baldigen Erstarrung der brahmanischen Kultur in einem ritualisierten Formalismus zusammen als wiederum vielmehr mit der soziokulturellen Vielfalt des indischen Subkontinents. In Bezug auf den Guru-Pluralismus verhält es sich in der Wirklichkeit so, dass jede Gruppe, ja jede Familie ihre eigenen religiösen Autoritäten besitzt und die indische Gesellschaft

15) Dazu gehört vor allem die Literatur der sechs vedischen Hilfswissenschaften (*Veda-aṅga*), einschliesslich der Handbücher für das Haus (*Gṛhya-*) und das im Freien stattfindende Feueropfer-Ritual (*Śrauta-sūtras*), die Epen (*Mbh.*, *Rām.*) und *Purāṇas*.

16) *Śiṣṭa*, "einer, der gezüchtet worden ist bzw. selbstbeherrscht und gelehrt ist", leitet sich - wie *śāstra*, "die Lehre", - von derselben Wurzel (*śās*) ab wie *śiṣya* (siehe S. 75, Anm. 10) und bezeichnet den vervollkommenen, seinerseits zum Guru und sozialen Leitbild gewordenen Brahmanenschüler. - Die brahmanische Rechtssprechung und Regelung des rechten Verhaltens (*dharma*) qualifiziert Manu (XII.113-14) folgendermassen:

That which even a single Brahmin, instructed in the Veda, declares to be *dharma* must be considered as the highest rule, and not whatever may be proclaimed by myrads of ignorant men.

Even thousands of Brahmins, if they have not fulfilled their religious duties (*vrata*), if they are not versed in the Veda, and if they subsist merely upon the name of the caste, are incompetent to constitute a *pariṣad* by assembling together"

(Übers. in Lingat a.a.O., S. 15f.) *pariṣad* ist eine "Versammlung" von meistens zehn *śiṣṭas*, welche bei Fragen des rechten Verhaltens ins Leben gerufen wurde und dem *sad-ācāra* jurisdikative Macht und Autorität verlieh (siehe ebda.)

17) A.a.O., S. 4.

strenggenommen so viele Guru-Typen kennt wie Gruppen oder Sippenverbände existieren. Die Brahmanen besaßen zu keiner Zeit das alleinige Monopol im religiösen und politischen Funktionsbereich. Aufgrund ihrer meist überdurchschnittlichen Bildung, Vertrautheit mit der Tradition und Kenntnis der Ritualpraxis eignet aber vielen Brahmanen auch heute noch eine natürliche Disposition für die Guru-Rolle; und einem Brahmanen, dessen Lebensweise im Einklang mit den traditionellen Grundwerten und spezifischen Kastenpflichten steht, ist zumindest in traditionsbewussten Kreisen Tamilnāṭus noch unlängst besonderer Respekt entgegengebracht worden¹⁸.

Wie das Dharmaśāstra, "die Lehre vom rechten Verhalten [in der Welt]"¹⁹, in seiner Betonung einer innerweltlichen Ethik und Heilsverwirklichung deutlich macht, umfasste der Aufgabenbereich der brahmanischen Guru-Typen, wie dem *ācārya*, *upādhyāya*, *purohita*, *paṇḍita* usw., in erster Linie eine Erziehung und Führung zu werktätiger religiöser Verwirklichung im Rahmen der traditionellen Gesellschaftsordnung. Das Dharmaśāstra inkorporierte zwar auch das zu allen Zeiten verbreitete Asketentum, indem es zwischen innerweltlichen, auf die Erfüllung des *dharma*s und auf eine bessere Wiedergeburt abzielenden Regeln (*pravṛtti*) und solchen Verhaltensnormen unterschied, welche auf *mokṣa* bzw. die erlösende Befreiung von Werken (*karma*) und dem durch diese bedingten Geburtenkreislauf (*saṃsāra*) ausgerichtet waren (*nivṛtti*)²⁰. In der Aufnahme überweltlicher Ideale und Lebensformen, insonderheit jener des sich bewusst von der etablierten Gesellschaft und Zivilisation absetzenden Welt-Entsagers (*saṃnyāsī*), kommt einerseits jedoch vielmehr der nicht unterdrückbare Einfluss jener breiten asketischen Kulturströmung zum Ausdruck, welche das traditionelle Gesellschafts- und Kulturleben seit ältester Zeit nachhaltig befruchtet hat, andererseits aber auch das Assimilierungsvermögen bzw. die Bereitschaft brahmanischer Gurus, in relativer Anerkennung der Existenz und des Einflusses von ausserhalb der Gesellschaft stehenden religiösen Autoritäten Vorstellungen und Sitten zu sanktionieren, welche nicht ihren eigenen Idealen entsprachen und sich auch nicht immer widerspruchslös in ihrem Wertsystem assimilieren liessen.

Das brahmanisch-hinduistische Gesellschafts- und Wertsystem sieht in den je vier Lebensstadien (*āśramas*)²¹ und Lebenszwecken (*puruṣa-artha*) im Rahmen des durch die Vergeltungskausalität (*karma*) konditionierten

18) Von angesehenen, vorwiegend brahmanischen Gurus in Südindien weiss O'Malley (1970, S. 81) noch nach unserer Jahrhundertwende zu berichten: "In Madras they exercise a salutary disciplinary control over some castes, for they pass sentence on offenders against social and religious laws, and their sanction has to be obtained to readmission to caste." Siehe auch ders. 1976, S. 72 (F.Buchanan-Zitat); und Kane a.a.O., part II, S. 965-74.

19) Sontheimer 1980, S. 350.

20) Ebda., S. 353.

21) Abgeleitet von der Wurzel *śram*, "ermatten, müde werden"; ferner: "sich abmühen, sich kasteien"; folglich "ein Ort, an dem man sich abmüht", insbesondere eine "Einsiedelei", dann aber auch Bezeichnung für die vier Lebensstadien, welche letztlich als komplementäre "Lebensschulen" aufgefasst werden (vgl. Anm. 44).

Geburtenkreislaufes (*samsāra*)²² ein keineswegs fatalistisches, *progressives* Ideal der Menschenbildung vor. Zwecks Wahrung der gesellschaftlichen Interessen ist dabei immer ein Ausgleich zwischen sozialen und individuellen Zielsetzungen bzw. zwischen innerweltlichem oder welterhaltendem (*loka-saṃgraha*) und überweltlichem (*loka-uttara*), soteriologischem Streben angestrengt worden. Nach der legitimen, möglichst harmonischen²³ Verfolgung der drei weltlichen Lebensideale – der Befriedigung der Sinnenlust (*kāma*), des materiellen Profitstrebens (*artha*) und der standesgemässen Erfüllung der individuellen sozialen Rolle (*śva-dharma*) zunächst als heranwachsender, keuscher Veda-Student (*brahmacārī*), darauf als Familienvorstand bzw. Haushälter (*gṛhastha*) – ist es dem Individuum freigestellt, in den Stand des Waldeinsiedlers (*vānaprastha*) und schliesslich in jenen des alles entsagenden Wanderasketen (*saṃnyāsī*) überzutreten, um sich, aller sozialen Verpflichtungen ledig, ganz der Verwirklichung des höchsten, überweltlichen und überzeitlichen Lebenszweckes (*parama-artha*), *mokṣa*, widmen zu können.

Der brahmanische Versuch, zwei einander entgegengesetzte Kulturen und Lebensanschauungen nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch in einem allgemeingültigen Lebensentwurf und Wertsystem zu harmonisieren, musste zwangsläufig zu inneren Widersprüchen führen und die Ausübung künstlicher Zwänge in Kauf nehmen. Darüberhinaus kann von den brahmanischen Rechtsgelehrten weder vollständige Unparteilichkeit noch ausreichende Kompetenz in Bezug auf eine Bewertung und sozialetische Regelung des asketischen Erlösungsverhalten erwartet werden, welches sich schliesslich auch nach eigenen, der brahmanischen Kontrolle entziehenden Gesetzen realisierte²⁴. Die Tatsache, dass die vier *āśramas* erst in den Dharma-sūtras als aufeinanderfolgende Lebensstufen erscheinen, deutet denn auch darauf hin, dass sie ursprünglich vier nebeneinander existierende, mit Ausnahme des Schüler-Daseins permanente Lebensweisen verkörperten und erst in nachvedischer Zeit in einer progressiven Menschenbildung und Höherentwicklung hin zur Erlösung zusammengefasst wurden. So wie noch in der Chāndogya-upaniṣad (VIII.15) die *brahman*-Welt allein über die Lebensformen des *brahmacārī* und *gṛhastha* erreicht werden kann, erscheinen die heterodoxen Lebensideale des *vānaprastha*, "einer, der im Wald lebt", und des *saṃnyāsī*, "einer, der alles von sich wirft"²⁵, als traditionell anerkannte Lebensstufen nicht nur deutlich später als jene, sondern erfuhren in der brahmanischen Literatur auch dann nie eine unumschränkte Anerkennung.

Obgleich vereinzelte Stellen die lebenslange Schülerschaft als *naiṣṭhika brahmacārī* erlauben und sogar der direkte Übertritt des *brahma*-

22) Für einen komprimierten Überblick über die *karma*-Lehre im Hinduismus und Jinismus siehe Sontheimer a.a.O., S. 355-72.

23) Siehe Mn. II.224.

24) Zum Beispiel traten Angehörige niedriger Kasten in den Asketenstand über.

25) Sprockhoff 1976, S. 1.

cārī in die Lebensstufe des *saṃnyāsī* zulässig scheint, lassen die Dharma-sūtras doch keinen Zweifel daran offen, dass die ersten beiden Lebensstufen obligatorisch sind. Nach orthodox-vedischer Anschauung wird ein Brahmane mit einer dreifachen Verpflichtung geboren: zur Schülerschaft gegenüber den ṛṣis, zum Opfer gegenüber den Göttern und zur Nachkommen-schaft gegenüber den Vorfahren²⁶. Das Lebensstadium des Familienvaters wird nicht nur als existentielle Grundlage der Gesellschaft und "Zuflucht" der in den übrigen drei Lebensstadien sich befindenden Menschen²⁷ über alle anderen gestellt; über männliche Nachkommenschaft, welche die Kontinuität des Ahnenkultes (*śrāddha*) sicherstellt, garantiert eine Familiengründung zugleich körperliche Unsterblichkeit, dem *summum bonum* der vedischen Weltanschauung²⁸. In der orthodoxen Tradition kann darum ein Übertritt vom *gṛhastha-āśrama* in die dritte bzw. vierte Lebensstufe, die sich einander immer mehr anglichen, erst erwogen werden, wenn der Haushälter die Geburt "seines Sohnes Sohns" erlebt²⁹ bzw. seine Kinder die Erfüllung ihrer eigenen Kastenpflichten fest in die Hände genommen haben. Da er mit der Verwirklichung jener dreifachen Verpflichtung sowohl seine gesellschaftliche Aufgabe als auch sein persönliches Lebens- und Heilsziel erreicht hat³⁰, können ihm die übrigen zwei weltentsagenden Lebensstufen freigestellt bleiben. Baudhāyana (II.17.3-5) empfiehlt sie sogar bloss für kinderlose oder verwitwete Haushälter und im Allgemeinen erst nach dem siebzigsten Altersjahr.

An dieser Stelle artikuliert sich in aller Schärfe das für den Hinduismus charakteristische Spannungsverhältnis zwischen dem innerweltlichen, lebensbejahenden Welt- und Heilsverständnis des Haushälters und der naturverbundenen, lebensverneinenden Entsager-Kultur des *saṃnyāsī* bzw. zwischen der vedischen und der upaniṣadisch-vedāntischen Weltanschauung. Der körperlichen Unsterblichkeit stellt der *saṃnyāsī*, der in Bezug auf seine Identität nicht nur der Welt, sondern ebenso seinem Körper abgestorben ist³¹, die spirituelle Ewigkeit, das rein geistige, überweltliche und überethische Sein als Heilsziel entgegen. In seiner durch keinerlei irdischen Bindungen eingeschränkten, kompromisslosen Realisierung der unbedingten *ātman-brahman*-Wirklichkeit ist seine äusserlich anarchische Lebensweise durch weitgehende Indifferenz gegenüber sich selber

26) Bereits TS. VI.3.10.5 (zit. in Gonda 1965, S. 289); ferner bei Baudh. II.16.4-7; Vās. XI.48; u.a.

27) Vās. VIII.15; vgl. Mn. VI.89-90, III.77-78.

28) Āp. (II.9.23.3-12; 24.1-8) verwirft eine Purāṇa-Stelle, an der das *brahmacarya*-Ideal herausgestellt wird, u.a. mit den Worten (übers. in Lingat a.a.O., S. 49):

Thou art reborn in thy issue; this, o mortal, is thy immortality...

29) Viṣṇu XLIV.1-2.

30) Der Dharmasūtra-Autor Vasistha (X.31), z.B., erklärt, dass der Brahmane, der seine Pflichten als Haushälter erfüllt, nach dem Tod unfehlbar den Himmel Brahmās erreichen wird (Lingat a.a.O., S. 49).

31) Sinha and Saraswati (1978, S. 65, 214f.) weisen darauf hin, dass *saṃnyāsa* eine Suizidform darstellt, so wie der angehende *saṃnyāsī* anlässlich seiner Weihe in Bezug auf seine menschliche Existenz sein eigenes Totenritual vollzieht.

wie gegenüber der Welt und durch Schweigsamkeit, Einsamkeit und ein asketisches Wanderleben geprägt³². Nach der Vorstellung und Erfahrung jener ausserweltlichen Kreise kann echte spirituelle Emanzipation und Vervollkommenung nur ausserhalb der Kastengesellschaft erwirkt werden, das heisst nur durch vollständige Loslösung von der Welt und die Aufnahme einer völlig andersartigen Lebensweise, gleichsam im Rahmen einer der regulären Gesellschaft parallelen Gesellschaft³³. Soziale Verwurzelung, rituelle Werkstätigkeit und vor allem Nachkommenschaft stellen Lebenswerte dar, die seiner Heilsverwirklichung nicht nur entgegenstehen, sondern sie geradezu verunmöglichen, indem sie ihn erneut an die Welt und den Geburtenkreislauf binden. Im Zusammenhang mit der *karma*-Theorie hat O'Flaherty³⁴ im Anschluss an Knipe auf diese seit den vedischen Anfängen bestehende Spannung zwischen dem Wunsch, Wiedergeburt sicherzustellen, und dem Wunsch, Wiedergeburt zu verhindern, hingewiesen, welche wiederum eine Ausdrucksform der bekannten Spannung zwischen *dharma* und *mokṣa* darstellt. In ideologischer und motivationspsychologischer Hinsicht kommt damit der Übertritt des Haushälters in den Stand des *saṃnyāsī* einem eigentlichen Religionswechsel gleich, indessen es sich auf religionssoziologischer Ebene um die Entwicklung bzw. den Übergang von angebo-rener Klan- und Gruppen-Religion mit ihren Klan-, Klassen- und Familien-Gottheiten, -Gurus und -Ritualen in eine verinnerlichte Individual-Religion handelt.

Obgleich diese Gegensätze trotz jahrtausende langer Wechselwirkung bis heute Hauptmerkmal des Hinduismus geblieben sind und dessen Geheimnis mit Dumont³⁵ als im Dialog zwischen dem Menschen-in-der-Welt und dem Entsager beschlossen liegend gefunden werden kann, haben sich diese beiden Kulturen und Gesellschaften im Verlauf der Zeit wechselseitig befruchtet und einander zumindest ideologisch angenähert. Wie der *brahmacārī*, insbesondere als lebenslanger Schüler, in vedischer Zeit dem Wesen nach ein *saṃnyāsī* war, der wiederum dem alten *brahmacarya*-Ideal nahe stand³⁶, und selbst der Unterschied zwischen dem klassischen Ritualismus des brahmanischen *gṛhastha* und dem Asketentum als graduell eingestuft werden kann³⁷, erweist sich das *āśrama*-System auf der Grundlage der allen (Kasten und Lebensstadien) gemeinsamen bzw. allgemein(gültig)en Pflichten (*sāmānya-* bzw. *sādhāraṇa-dharmas*), wie Wissen, Reinheit und Entsagung, als geschlossener, in Bezug auf den *samsāra* zyklischer Kreis. Insofern

32) Der *saṃnyāsī* ist auch als *yati*, "einer, der [seine Sinne] gezügelt hat bzw. selbstbeherrscht ist", *muni*, höchstwahrscheinlich "Schweiger", *parivrājaka*, "Wanderer", und *bhikṣu*, "Bettler", bekannt und wird in seiner höchsten, vollkommenen Form *avadhūta*, "einer, der [alles] abgeschüttelt hat", genannt (siehe Kpt. IV.1).

33) Diese Lebensform charakterisiert Dumont (1970, S. 43) folgendermassen: "This is an institution, *saṃnyāsa*, renunciation, in fact a social state apart from society proper."

34) 1980, S. 4.

35) A.a.O., S. 12f., 37.

36) Siehe Kaelber 1981, S. 91ff.

37) Zur Affinität von (*gṛhastha*-)Brahmane und Entsager siehe Heesterman 1964, S. 27ff.

schon in klassischer Zeit ein *mokṣa-dharma* bzw. eine Reglementierung des ausserweltlichen Heilslebens bestand³⁸ und der *saṃnyāsī* trotz seiner abgeschiedenen Lebensführung eine eminente soziale Funktion erfüllte, anderseits aber auch der in der Welt stehende Mensch im Sinne innerer Entsagung Selbstdisziplin, Selbstlosigkeit und andere asketische Tugenden üben konnte³⁹, beinhaltet der Hinduismus auch in seinen überweltlichen Ausformungen ein "Streben nach dem *dharma*, der auf verschiedenen Ebenen bestimmt werden kann"⁴⁰. Diese universale, sämtliche Lebensentwürfe und Grundwerte einschliessende Sicht des *dharma* findet sich in unmissverständlicher Form bereits beim *smṛti*-Autor Yajñavalkya:

The (outward show of the) *āśrama* [especially of the *saṃnyāsī*, but *a fortiori* that of the student or householder] is not the efficient cause of *dharma*, for that comes about only by being *done*. Consequently, whatever is not agreeable to one's own self should not be done to others:

Truthfulness, not stealing, absence of anger, modesty, cleanliness, discrimination, courage, equanimity (including humility), the quality of subjugating the senses, and *knowledge*: these comprise all *dharma*!⁴¹

Das Resultat der jahrhundertelangen brahmanischen Bemühungen – den *varṇāśramadharma* oder "die Totalität aller Pflichten, welche das Individuum gemäss dessem [sozialen und religiösen, (Vf.)] Status (*varṇa*) und Lebensstadium (*āśrama*), in dem er sich befindet, betreffen..."⁴² – als hybrides System zu bezeichnen (Senart) trifft nur auf seine Quellen und Ursprünge zu, entspricht aber nicht dem in der traditionellen Gesellschaft vorherrschenden Wertgefühl. Wie *dharma* und *mokṣa* als gleichwertige, komplementäre Lebensziele verstanden werden, und sogar das orthodoxe Heilsziel der körperlichen Unsterblichkeit in der Wirklichkeit oft genug mit jenem der geistigen Unsterblichkeit vermennt erscheint⁴³, werden jene beiden, sich eigentlich ausschliessenden Kulturen und Heilswege als einander ergänzend oder sogar bedingend empfunden. Damit muss

38) Siehe neben der brahmanischen Reglementierung (Lingat a.a.O., S. 46ff., 51) vor allem Mbh. XII. (*Mokṣadharmā-anuśāsana*).

39) Sontheimer a.a.O., S. 353.

40) Derrett a.a.O., S. 72.

41) Yājñ. III.65-66 (zit. u. übers. in Derrett a.a.O., S. 71f.):

*nāśramāḥ kārāṇāṃ dharme kriyamāṇo bhaveddhi saḥ /
ato yad ātmano'pathyaṃ pareṣāṃ na tad ācaret //
satyam asteyam akrodho hrīḥ śaucam dhīr dhṛtir damah //
saṃyatendriyatā vidyā dharmāḥ sarva udāhṛtaḥ //*

Vgl. Mn. X.63. Für eine vollständigere Aufzählung der *sādhārāṇa-dharmas* siehe BhG. XVI.2-3, zit. S. 32.

42) Lingat a.a.O., S. 4.

43) Beispiele gibt O'Flaherty a.a.O., S. 4f. Nach Sontheimer (a.a.O., S. 374) werden jene beiden Ziele, eine erträglichere Wiedergeburt oder die Erlösung (*mokṣa*) bzw. ein Leben im Himmel (*svargā*), selbst in der brahmanischen Literatur nicht immer auseinandergehalten.

den Schöpfern des Dharmaśāstra das Verdienst zugesprochen werden, ein in seiner inneren Logik zwar anfechtbares, doch in seinem praktischen Wert für die pluralistische indische Gesellschaft und Kultur kongeniales System der Menschenbildung geschaffen zu haben. Dem Individuum eine seiner sozialen Stellung gemässe Richtschnur an die Hand gebend, erlaubte und förderte es auf der Grundlage weitgehender individualetischer und glaubensmässiger Wahlfreiheit auf allen Stufen der Persönlichkeitsentwicklung eine optimale, nach religiösen Werten ausgerichtete Lebensverwirklichung⁴⁴.

Während die Örtlichkeiten der innerweltlichen Heilsverwirklichung und der zivilisierten Formen des Guru-Instituts durch die traditionelle Gesellschaftsstruktur gegeben sind und hier bloss gestreift werden, bedingte die Verwirklichung asketischer, ausserweltlicher Ideale in Verbindung mit dem Guru-Institut oder auch auf der Basis eines anachoretischen Heilsweges die Entwicklung besonderer monastischer Lebensformen. Insofern diese die empirische Grundlage des Überweltlichen *saṃnyāsi*-Guru-Instituts darstellen, dem unser Hauptinteresse gilt, werden die soziologischen und kulturgeographischen Aspekte der Entsager-Kultur vor jenem selber behandelt.

2. DER SOZIOLOGISCHE UND KULTURGEOGRAPHISCHE STANDORT DES AUSSERWELTLICHEN GURU-INSTITUTS: DER ĀŚRAMA UND DER MAṬHA

Im Rahmen dieser Einführung in das altindische Guru-Institut hauptsächlich Überweltlicher Ausrichtung müssen wir uns auf die Erörterung der Hauptformen des hinduistischen Monastizismus – den *āśrama* und den *maṭha* – beschränken⁴⁵. Ohne im Einzelnen auf die Ursprünge dieser Institutionen eingehen zu können, für welche die Entwicklung und Geschichte der buddhistischen Klöster (*viḥāra*) zu berücksichtigen ist⁴⁶, kann zumindest für die frühklassische Zeit eine funktionale Verwandtschaft, Kom-

44) Vgl. R.Sinhas idealisierende Beschreibung (1979, S. 294): "So the whole system of education in ancient India was based on the process of individual's attempt to uplift himself through the wily path of the world by advancing through various schools to the attainment of the knowledge of the absolute and aimed at producing well-coordinated human beings who would not only think for themselves but for others also."

45) Soweit ich überblicken kann, gibt es noch keine Monographie über die Entwicklung dieser monastischen Lebensformen. Bei Kane a.a.O., part II, S. 906-16, und 948ff. findet sich immerhin ein guter Überblick über die altindische Form des *maṭha*, der diesem Abschnitt zugrunde liegt. Für Fallstudien siehe Sadasivaiah 1967 (über zwei Klöster der *Viśaiva*s); W.McCormacks Beitrag über dieselbe Strömung in Singer(ed.) 1976, S. 121ff.; sowie Miller and Wertz 1976; Sinha and Saraswati 1978; und Chenchiah et al. 1941. Ghurye (1964, S. 224ff.) bezeichnet Nordindien zu Recht als die Heimat der Asketen – und damit auch des *āśrama*; seine Behauptung, derzufolge Südindien mit wenigen Ausnahmen fast aller Askese-Zentren bar sei, scheint jedoch einer eingehenderen Überprüfung zu bedürfen; vgl. V.Raghavans Beitrag in Singer(ed.) a.a.O., S. 131ff.

46) Siehe, z.B., Datta 1969.

plementarität und teilweise Identität der mit diesen Begriffen⁴⁷ bezeichneten monastischen Lebensformen festgestellt werden.

Über die allgemeine Bedeutung als "[eine der vier Lebensstadien religiöser] Bemühung" hinaus, und in Anlehnung und Übereinstimmung mit dem altindischen Asketenbegriff *śramaṇa*, "einer, der sich abmüht"⁴⁸, bezeichnet *āśrama* im engeren Sinne "[einen Ort des asketischen] Sichabmühens" und der Kasteiung⁴⁹, das heisst jeden beliebigen Aufenthaltsort von Asketen. Demgegenüber benennt *maṭha*, "Hütte", die ursprünglich anachoretische, permanente Wohnstätte eines bestimmten Entsagertypus selber. Insofern der *saṃnyāsī* angehalten war, nie für längere Zeit an demselben Ort zu verweilen, sich an eine Örtlichkeit zu binden oder gar ein Haus zu besitzen⁵⁰, mag der *āśrama* in erster Linie den jeweiligen, in der Regel in der Wildnis (*araṇya*) oder in einsamen, sogenannten "Askese-Wäldern" (*tapo-vana*), auf Bergen und in Höhlen (*guha*) gelegenen (vorübergehenden) Aufenthaltsort des Entsagers bezeichnet haben. Der eben erst der etablierten Gesellschaft und Zivilisation (*kṣetra*) entwöhnte *vānaprastha* dagegen machte zunächst an der Dorfgrenze halt, welche oft den Übergang zur Wildnis markiert, um dort eine (dauerhafte) Hütte, *kuṭī* oder *maṭha*, aufzurichten⁵¹. Selbst der *kuṭīcaka*, welcher der ersten der vier bzw. sechs *saṃnyāsī*- oder *parivrājaka*-Stufen der späteren Asketen-Klassifizierungen angehört⁵², ist als "Hüttenbesitzer" oder "Hüttenbewohner" noch an feste Siedlungsformen gebunden.

Unter Verweis auf die im einleitenden Abschnitt erwähnte brahmanische Assimilation des *saṃnyāsa*-Ideals kann als sicher gelten, dass diese ursprünglich heterodoxen Lebensformen in solchen des ṛgvedischen *muni*, upaniṣadischen Seher-Weisen und anderer unkonventioneller Entsager-Typen ihre Vorläufer haben, deren soziale Struktur und religiöse Funktionsweise hernach vom Brahmanismus lediglich in modifizierter Form kodifiziert und legitimiert wurde. Der informelle Charakter der vedischen Waldklausen, in welchen die Entsager nicht unbedingt alleine, sondern oft in Gesellschaft Gleichgesinnter oder im Zentrum kleiner Schülerkreise lebten, blieb indessen auch in klassischer Zeit erhalten. Einerseits entzogen sich jene – insbesondere der *āśrama* – schon ihrer abgeschiedenen Lage wegen einer strengen juristischen Kontrolle, andererseits verankerte der Brahmanismus in seinen Rechtsschriften grundlegende Sozialstrukturen, wie jene mit dem Ideal des *naiṣṭhika brahmacārī* verbundene, der durch sein Treuegelübde bis ans Lebensende an seinen Guru und dessen

47) Zur terminologischen Vielfalt siehe Sinha and Saraswati a.a.O., S. 41, 44.

48) BÄU. IV.3.22.

49) Zur Etymologie von *āśrama* siehe o. Anm. 39.

50) Mn. VI.25; Āp. II.9.21.21; 9.22.21-23. Vgl. Nirvāṇa-upaniṣad, sūtra 33 (ed. ALS vol. 12): *satya-siddha-yogo maṭhaḥ* – "die Vereinigung mit der Wahrheit und dem Vollkommenen ist (seine) Hütte" (Sprockhoff 1976, S. 190).

51) Baudh. III.1.16, übers. in: Kane a.a.O., S. 906.

52) Siehe Sprockhoff a.a.O., S. 117f, 128ff., 163ff., 214ff.; und für eine Überblickende *saṃnyāsa*-Typologie Sinha and Saraswati a.a.O., S. 42f.

Familie gebunden war, und begünstigte damit entgegen seiner Intention die Entwicklung der Entsager-Gesellschaft. So scheint auch in klassischer Zeit eine gewisse Kommunikation und Mobilität in Entsager-Kreisen immer bestanden zu haben. Das Vaikhānasa-dharmasūtra berichtet von den *kuṭīcaka*-Asketen, dass sie in den *āśrama* der ṛṣi Gautama, Bharadvāja, Yajñavalkya, Hārīta usw. betteln gingen⁵³. Seit den ersten nachchristlichen Jahrhunderten haben wir also im weiteren Sinne unter *āśrama* und *maṭha* teils sich überschneidende teils komplementäre religionspädagogische Institutionen zu verstehen, welche ausschliesslich (*āśrama*) oder zumindest vorwiegend (*maṭha*) auf die Kultivierung und Realisierung überweltlicher Lebensziele ausgerichtet waren. Mit anderen Worten können sie als spezifische Erziehungsstätten der damaligen Alternativ- oder Entsager-Kultur gewertet werden.

Es dürfte nicht zuletzt mit der örtlichen und geistigen Unzugänglichkeit jener Einsiedeleien zusammenhängen, weshalb den zahlreichen Hinweisen in der klassischen Literatur nur wenige *āśrama*-Schilderungen gegenüberstehen. Als Illustration geben wir hier die idealisierende Beschreibung von König Śikhidhavas Einsiedelei und Asketenleben im Yoga-vāsiṣṭha wieder⁵⁴. Macht, Reichtum und Gattin (Cūḍālā) hinter sich lassend gelangt der Herrscher nach abenteuerlicher Wanderung

...zu einem – an einer Seite des [mythischen, (Vf.)] Mandara-Berges gelegenen – unbegangenen [oder: schwer zugänglichen] *vana*, weit ab von Leuten und Städten, / wo die Bäume von Becken umgeben waren, in welchen Wasser aus kleinen Kanälen plätscherte, und an den Überresten einer *vedī* [eines Altars oder Opferplatzes] usw. der frühere *āśrama* eines Brahmanen zu erkennen war, / wo es von Ungeziefer sauber und wo ein Pavillon aus Zweigen für den Besuch der *siddha* ["Vollendeten"] vorbereitet war und wo die Äste der Bäume erfüllt waren mit Früchten für den Lebensunterhalt. Hier, an der einzigen ebenen Stelle, errichtete er seine Hütte⁵⁵. Er fand auch all das vor, was man zu einem Asketenleben braucht. / Nachdem er einen glatten Bambusstab, eine Schale für Früchte und Speise, ein Gefäss für das heilige Wasser [Wasser, das Göttern und Gästen gereicht wird], ein Gefäss für Blüten, eine *akṣamālā* [eine Art Rosenkranz] und einen *kamaṇḍalu* [einen irdenen oder hölzernen Wasserkrug], / ein Asketen-gewand [Flickengewand] gegen die Kälte, ein Graspolster [einen Sitz aus gewundenem Gras] und ein Antilopenfell⁵⁶ herbeigebracht hatte,

53) Vaikh. (300-400 n.Chr.) VIII.9.2 (ed. Caland) in: Sprockhoff a.a.O., S. 129f. Amara (zw. 400 u. 600) definiert *maṭha* als "einen Ort, wo Schüler (und ihre Lehrer) wohnen" (Kane a.a.O., S. 906). Schon die älteste (tamilische) Caṅkam-Literatur (Maturai-kānci 468-74) weiss von Einsiedeleien zu berichten, welche von *saṃnyāsī* zwecks Unterweisung und Opfern unterhalten wurden (Nilakanta Sastri o.J., S. 43). Siehe ferner Ghuryes Auswertung (a.a.O., S. 41f.) von *maṭha*-Referenzen im Pāncatantra.

54) LYV. VI.9.166-72 (Thomi).

55) *uṭṭaja-ālaya*, eine für Asketen typische Niederlassung in Form einer blattbedeckten Hütte.

56) *mṛga-ajina*.

tat es der König in die Hütte. Und alles, was ein Asketenleben sonst noch erfordert, er tat es dort hinein – wie der Schöpfer eines nach dem andern in die Welt./

Am Morgen, nach der *saṃdhyā* [den Morgenriten], übte er eine Wache [drei Stunden] *japa* [Murmeln von *mantra*], in der zweiten (Wache) sammelte er Blumen, darauf [Komm.: in der dritten] beging er Waschungen und Götterverehrung⁵⁷./ Danach ass der König wilde Früchte, "Wildknollen" und Lotusstengel und dergleichen und verbrachte, nachdem er sich der (üblichen) Andacht (*japya*) gewidmet hatte, allein die Nacht.

Kunsthistorische Zeugnisse, deren früheste aus der Śuṅga-Zeit (2. Jh. v.Chr.) stammen, bestätigen und ergänzen die literarischen Quellen. Sie zeigen einmal die Ehrerbietung, die Menschen und Tiere einem Einsiedler in dessen *āśrama* entgegenbringen, und ein andermal die schweigende Konversation eines Weisen, der vor seiner bienenkorb-förmigen, blattbedeckten Hütte auf einem Graspolster sitzt, mit ihn umgebenden Tieren; wieder ein anderes, späteres Relief gibt einen Einblick in die äusseren Umstände des altindischen Veda-Studiums⁵⁸. Ob in der Literatur oder in Zeugnissen der darstellenden Kunst, immer strahlen die Bilder eine Grundstimmung der Abgeklärtheit (*prasāda*), der friedvollen Ruhe (*śānti*) und der inneren Stille (*mauna*) aus, in welcher Einsiedler, Meister und Schüler in Harmonie mit der Natur der asketischen und meditativen Selbstzucht und Selbstvervollkommnung nachleben.

Der *āśrama* entwickelte sich im frühen Mittelalter zu einer festen Niederlassung im *vana*, wo der der Welt überdrüssige Entsager als Alternative zum Wanderleben des fortgeschrittenen *saṃnyāsī* allein oder unter Führung eines Guru sich dem höchsten Lebensziel widmen konnte. Der *maṭha* hingegen, der schon aufgrund seiner kulturellen und geographischen Grenz- und Mittlerstellung den Einflüssen der Zivilisation näher stand, geriet immer stärker in den religiösen und sozio-kulturellen Sog eines bestimmten *kṣetra* und Tempels⁵⁹, mit welchem er schliesslich in ein symbiotisches Verhältnis trat. Zwar erreichten auch die ehemals von berühmten *ṛṣi*, *muni* und *yogī* bewohnten *āśrama* und *tapovana* früh den Status von erstrangigen Wallfahrtsorten, doch stellte das kulturgeographische Gefälle einen natürlichen Schutz "vor der Welt" dar und garantierte die Kontinuität der ursprünglichen, naturverbundenen Form des *āśrama*. Der *maṭha* hat seinen monastischen Charakter und seine religiöse Zielsetzung

57) *deva-arcana*.

58) Siehe Tafel I, Abb. 1, 2; II, 1; vgl. Sivaramamurti 1981, Abb. 20, 46, 68; und Mookerji 1951, Taf. V gegenüber S. 68, VII (157), XI (305), XIII (314). Strichzeichnungen unserer ersten beiden Abbildungen finden sich ebda., Taf. VI (98) und X (241).

59) Im *Līlācaritra* (13. Jh.), beispielsweise, bedeutet *maṭha* (Alt-Mar. *maḥ*) in der Regel "Tempel [eines Gottes]", zum Beispiel Narasiṃhas, in dem sich auch der *atyāśramī* Cakradhar (siehe unten) eine Zeitlang aufhält (G.D.Sontheimer mündl.)

aufs Ganze gesehen ebenfalls bewahrt, ist aber schon in spätklassischer Zeit mit dem *kṣetra* feste soziale und ökonomische Beziehungen und Verpflichtungen eingegangen, welche der Verwirklichung seines *mokṣa*- und *saṃnyāsa*-Ideals neue Bahnen wies. In dieser Entwicklung setzte sich der *maṭha* vom naturgewachsenen, nur lose strukturierten, selbsttragenden und daher in seinen Entwicklungsmöglichkeiten beschränkten *āśrama* auch räumlich immer mehr ab.

Es lässt sich unschwer vorstellen, wie die unkonventionelle und entbehrungsreiche Lebensweise des noch in Reichweite des Dorfes befindlichen *vānaprastha* und *kuṭīcaka* eine grosse Anziehungskraft auf das Volk ausgeübt haben muss; ebenso aber kann angenommen werden, dass umgekehrt nur die wenigsten unter den Einsiedlergestalten der angetragenen Mentor- und Guru-Rolle und der in diesem Zusammenhang üblicherweise erwiesenen Verehrung und ökonomischen Annehmlichkeiten gleichgültig gegenüber gestanden sind oder sich deswegen in die angrenzende Wildnis zurückgezogen haben. Schliesslich anerbot sich der Komplex grösserer Tempel als attraktiver Ort für eine Umkehr und Resozialisierung des gemässigten Einsiedlers, indem jener durch seinen Schutz vor klimatischer⁶⁰ und ökonomischer Unbill sowie vor den Gefahren der Wildnis eine sorgenfreie Fortsetzung des Entsagerlebens in Aussicht zu stellen schien. In Wirklichkeit aber büsste ein Rückkehrer in dem Masse Unabhängigkeit und Eigenleben ein, in dem er – gleichsam im Sinne einer unausgesprochenen Gegenleistung – (Mit-)Träger einer öffentlichen Institution wurde, sei es des Tempels oder der ebenfalls *maṭha*-benannten anliegenden Unterkunft, die alsbald auch die Verwaltung des Tempels beherbergte.

Zweifellos hängt die Entwicklung und vorherrschende Form des *maṭha* als tempelgebundene Institution⁶¹ wesentlich von Stellung und Wachstum des Tempelwesens ab, mit dessen Verwaltung und religiösen und sozialen Aktivitäten jenes mit der Zeit betraut wurde. Dazu gehörte insbesondere *kīrtana*, die Rezitation der Epen und *Purāṇas*, sowie die Speisung und zeitweilige Beherbergung von Armen, Pilgern und vor allem von Asketen. Wie die Architektur des ursprünglichen *maṭha* in Form eines Bienenkorbs als Vorbild für den *vimāna*-Überbau des klassischen Tempels gedient hat und den engen Zusammenhang von Tempel und *maṭha* deutlich macht, hat der ehemalige Hüttenbewohner auch seinerseits der zivilisierten *maṭha*-Institution und damit dem gesamten *kṣetra* neue Antriebe verliehen. Am Beispiel der *Śaṅkara-maṭha* der heutigen Jagadgurus werden wir sehen, dass jene Impulse vor allem die Popularisierung des *saṃnyāsa*-Gedankens und

60) In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass der buddhistische *vihāra*, der bei der Entwicklung des *maṭha* zu einer klosterähnlichen Institution Pate gestanden hat, ursprünglich nur als (obligatorischer) Aufenthaltsort während der (in Nordindien) drei Monate währenden Regenzeit gedacht war (Bareau 1964, S. 57ff.)

61) Eine andere, von der Patronage eines Königs abhängige *maṭha*-Form, die ausschliesslich der Verwirklichung des *saṃnyāsa*-Ideals dienen sollte, ist aus einer nordindischen Inschrift aus dem Jahre 1114 bekannt, der zufolge ein König seinem asketisch veranlagten *rāja-guru* ein sog. *tāpasa-maṭha* erbauen liess (Ghurye a.a.O., S. 51).

die allgemeine Förderung der traditionellen Kultur und Religion betreffen. Insofern wir dort dem Resultat dieses Resozialisierungsprozesses eines Teils der Entsagerkultur in zeitgenössischer Ausprägung begegnen werden, können wir uns in Bezug auf die Weiterentwicklung kurz fassen.

An der Wurzel der blühenden Entwicklung, welche Tempel und *maṭha* im Mittelalter genommen haben, liegt das im Hinduismus zentrale Gebot der Schenkung (*dāna*). Unter bestimmten Voraussetzungen verspricht nämlich die Erfüllung dieses Grundgebotes dem in ehrerbietender Weise Gebenden und dem ebenso Empfangenden den Himmel⁶². Der lebendige Glaube, demzufolge der Haushälter über seine freizügige und grossherzige Gabe – insbesondere an religiöse Autoritäten und Institutionen – sich dasselbe religiöse Verdienst erwirbt wie der Entsager durch seine Askese⁶³, hat den enormen Besitz an Immobilien, Ländereien und Edelsteinsammlungen gewisser Tempel und *maṭha* begründet. Die *maṭha*-Bewohner selbst verfügen zwar über keinen Besitz, doch die Rückwirkung, welche der Wohlstand gewisser Institutionen auf ihre Lebensweise, ihr Selbstverständnis und ihren Heilsvollzug zur Folge hat, bleibt eine offene Frage⁶⁴. Der Reichtum der *maṭha* widerspiegelt sich freilich nicht nur in verschwenderischen Tempelfesten und Ritualen oder in kostspieligen Tempel- und *maṭha*-Projekten, sondern manifestiert sich auch in elementaren sozialen und kulturellen Aktivitäten und Institutionen. Das mittelalterliche *maṭha*⁶⁵ war grundsätzlich religiöser und überweltlicher Ausrichtung, erfüllte aber aufgrund seiner zahlreichen Verzweigungen im sozialen, ökonomischen, politischen und allgemein-kulturellen Bereich in seinem Einzugsgebiet eine lebenswichtige Funktion, welche den meisten Schichten zugute kam. Je nach Grösse und Funktionstüchtigkeit, die von der kirchenähnlich durchorganisierten Struktur mit dem *mahānt*, *svāmī* oder *maṭha-adhipati* genannten Oberhaupt an der Spitze⁶⁶ abhing, unterhielt ein *maṭha* ausser den bereits erwähnten Institutionen ein Hospital mit Apotheke und eigener Arzneiproduktion, ein Waisenhort und eine Veda- und Volksschule mit Vorlesungssaal, Bibliothek und Publikationsdepartement für die Veröffentlichung traditioneller Texte. Diese Aktivitäten hängen letzten Endes mit einem mehr oder minder starkem Sendungsbewusstsein zusammen, welches – wie die Institution und ihre Aktivitäten selber – in Übereinstimmung mit der meist brahmanischen Tradition des jeweiligen *kṣetra* oder Tempels bekenntnismässig gefärbt ist.

62) Mn. IV.235. Die Höhe des für das Jenseits in Aussicht gestellten Lohnes wird dabei vom Glauben des Gebenden und von (brahmanischer) Geburt und Traditionswissen des Empfängers abhängig gemacht (VII.85-86; vgl. IV.234).

63) Nilakanta Sastri 1963, S. 117.

64) Institutionseigene Inschriften berichten von *maṭhas* "mit herrlichen Stockwerken" zur Seite eines Śiva-Tempels, wie z.B. jenes in Bheraḡhat (12. Jh.), und sprechen von Schenkungen eines Vorlesungssaales sowie von Gärten "in ununterbrochener Linie" (Ghurye a.a.O.).

65) Ich beziehe mich diesbezüglich auf Nilakanta Sastri a.a.O., S. 116ff.

66) Zur ökonomischen und politischen Führung und Verwaltung des *maṭha* sowie zu den verschiedenen Sukzessionsformen siehe Kane a.a.O., S. 908ff.; und Sinha and Saraswati a.a.O., S. 45.

In Bezug auf den religionssoziologischen Standort des Guru-Instituts halten wir überblickend fest, dass das Meister-Schüler-Verhältnis nicht allein von den orthodoxen Lebensformen des *brahmacārī* und *gṛhastha* getragen wird und sich nicht nur in Haus und Familie des verheirateten Brahmanen gegenüber dem Veda-Lehrer (*ācārya*), Hauspriester (*purohita*) und Traditionsgelehrten (*paṇḍita*) sowie im Tempel und an den Wallfahrtsorten gegenüber den gleichfalls meist brahmanischen Tempelpriestern realisiert. Es spielt sich ebenso in der in der Wildnis oder am Rand der Zivilisation gelegenen Klausur des Anachoreten und *saṃnyāsī* ab, sowie – wenn es zu einer Institutionalisierung und sektarischem Zusammenschluss kommt – in den im Einzugsbereich der Zivilisation gelegenen Klöstern, in deren Zentrum der *mahānt* oder *jagadguru* steht. Indem der indische Guru in seinen verschiedenen Ausformungen zu allen innerweltlichen und ausserweltlichen Sakralbereichen massgebenden Zugang verschafft und in dieser Mittlerfunktion selber im Zentrum des Heiligen steht, ja dieses – selbst im Vergleich zu den Göttern und heiligen Schriften – schlechthin verkörpert⁶⁷, hat seine Institution sowohl an der weltentsagenden, quietistisch-kontemplativ-soteriologischen Tradition des Hinduismus (*mokṣa-kāṇḍa*) als auch an jener der innerweltlichen, werktätigen Verwirklichung (*karma-kāṇḍa*) entscheidenden Anteil. In ökologischer und kultureller Hinsicht ist das hinduistische Meister-Schüler-Verhältnis damit in die für alle indischen Religionen charakteristische Spannung zwischen *vana* und *kṣetra*, zwischen urwüchsigem, weltabgekehrtem Wald- oder Wüstenleben und kultiviertem, lebensbejahendem Land- und Zivilisationsleben einbezogen. Dem kulturtypologischen und wahrscheinlich historischen Spannungsverhältnis zwischen diesen beiden Kulturtraditionen und Gesellschaften – der hauptsächlich konservierenden und akkumulierenden, orthodox-rituellen Dorf- und Hofkultur in brahmanischer Verwahrung einerseits und der nicht selten häretischen, doch vorwiegend religionsphilosophischerneuernden Waldkultur des Asketentums andererseits – geht jedoch eine für den Hinduismus konstitutive Wechselbeziehung und komplementäre Interdependenz einher. Da das Schwergewicht dieser Arbeit auf überweltlichen Formen des Meister-Schüler-Verhältnisses, das heisst auf dem *saṃnyāsi*- bzw. *mokṣa*-Guru-Institut liegt, ist der von Dumont⁶⁸ eingeführte und von

67) Miller (1976-77, S. 528), der die zentrale Heiligkeit der Guru-Gestalt herausstellt, bemerkt in Bezug auf deren absolute Autorität und Verehrungswürdigkeit: "Sacred texts and the worship of deities are secondary matters compared with the centrality of the guru whose interpretations of the texts are often looked upon as more sacred than the texts themselves."

68) 1972, S. 242 u. Anm. 96c, ebda. Derselbe (1970, S. 12f., 36ff.) spricht diesbezüglich von "dichotomy" und "contradiction" einerseits und von "progressive interaction" und "aggregation" andererseits.

Sontheimer⁶⁹ erweiterte und vertiefte Begriff der räumlichen bzw. kultur-geographischen Dichotomie und seiner religiösen, soziologischen und ökologischen Implikationen auch für unser Thema und den nachfolgenden Abschnitt von zentraler Bedeutung.

3. DER *SAMNYĀSĪ*: GURU DES *VANA* UND *KṢETRA*

Wie im einleitenden Abschnitt erläutert, kann der klassische *saṃnyāsī* sein überweltliches Heilsziel nur ausserhalb der regulären Gesellschaft, das heisst abseits jeglicher Zivilisation und unter vollständiger Aufgabe seiner früheren sozialen und religiösen Gruppenidentität verwirklichen. Der authentische *saṃnyāsī* wird dabei immer durch eine Phase völliger Abgeschiedenheit in asketisch-yogischer Versenkung hindurchgehen. Der unreife *saṃnyāsī* dagegen, der seine Pflichten gegenüber Familie, Kaste und Gesellschaft aus religiösem Eifer oder aufgrund innerweltlicher Spannungen verlässt, dringt nicht bis zu jener alle – äusseren und inneren – Beschränkungen transzendierenden Seinsweise durch. Diese Art von Pseudo-Heiligen mag sich vielleicht religiöse und magische Kräfte aneignen und derentwegen bewundert und sogar verehrt werden; in seinem unethischen, exzentrischen Verhalten und in seiner inneren und äusseren Abhängigkeit von der konventionellen Gesellschaft, an die er innerlich gebunden bleibt, gibt sich der weltflüchtige *saṃnyāsī* jedoch umso deutlicher als solcher zu erkennen⁷⁰. Aus anderen Gründen kehrt der zur bleibenden Erfahrung der unbedingten Wirklichkeit durchgedrungene, vervollkommnete *saṃnyāsī* als bei Lebzeiten Erlöster (*jīvan-mukta*) aus der Einsamkeit des *vana* in den Einflussbereich des *kṣetra* zurück oder wird von diesem als Guru beansprucht und sozial gebunden.

Die Hauptanziehungskraft, welche der Entsager auf die etablierte Gesellschaft ausübt, geht von seinem Charisma und den damit eng verbundenen übersinnlich-okkulten Fähigkeiten (*siddhi*) und spirituellen Kräften aus, von welchen man sich nach altem Volksglauben längst nicht nur Vorteile religiöser und geistiger, sondern ebenso irdischer Art ver-

69) *vana* and *kṣetra* (unveröffentl. Ms.). In Bezug auf die scheinbare Diskontinuität zwischen den mit diesen beiden Hauptbegriffen verbundenen Gesellschaften, Kulturen und Religionen bemerkt derselbe (ebda., S. 11): "This dichotomy of *vana* and *kṣetra* is not mutually exclusive, but it is rather complementary or a continuum similarly as the continuum from tribe to caste. Related to this is the opposition between tribal religion and what has been called 'codified Hinduism' (A.Eschmann) or 'normative Hinduism'."

70) "Hat ein *saṃnyāsī* seine sozialen Pflichten in der regulären Gesellschaft... verlassen, so muss auch seine persönliche Haltung die innerliche Loslösung von weltlichen Dingen widerspiegeln; zeigt er Leidenschaften (*kāma*), ist nicht nur sein transzendentes Ziel in Gefahr, sondern auch seine Glaubwürdigkeit und seine Funktion in der Gesellschaft ist auf die Dauer in Frage gestellt" (Sontheimer 1980, S. 379). Dieser Abschnitt beruht vor allem auf mündlichen Anregungen G.D.Sontheimers und auf dessen Diskussion des *saṃnyāsī* und der "Funktion des Heiligen als Leitbild für ethisches Verhalten" in: ders. a.a.O., 378-87, 352ff.; und 1982 passim.

spricht⁷¹. Zu allen Zeiten sind *saṃnyāsīs* der Versuchung durch *siddhis* und deren vorsätzliche Ausübung und Anwendung erlegen und aufgrund der Entwicklung von Kulturen und damit verbundenen Institutionen wieder in den Sog des *kṣetra* geraten, bevor sie ihr Heilsziel erreicht hatten. Aber auch der anspruchslose *mukta*, der, wie zum Beispiel Cakradhar, dem Mitbegründer der im 13. Jahrhundert in Mahārāṣṭra entstandenen asketischen, mystisch-esoterischen Mahānubhāv-"Sekte"⁷², einerseits der Gesellschaft nicht zur Last fallen will, andererseits auf eine seiner Verwirklichung gemässe, unabhängige Lebensweise bedacht ist, kann oft die Bildung von gesellschaftlichen Formen und Konventionen in seinem Wirkungskreis nicht verhindern. Dadurch, dass gerade die Anhänger eines *saṃnyāsi*-Guru zu sektarischem Zusammenschluss in einer Art Parallelgesellschaft und zur Formung einer endogamen Gruppe tendieren, welche schliesslich in der allgemeinen Gesellschaft wiederum als *jāti* funktioniert⁷³, kann auch er zumindest äusserlich an das *kṣetra* gebunden werden und bleibt auch diese in ihrem Ursprung ausserweltliche und weiterhin informelle Form des Meister-Schüler-Verhältnisses in der Regel der sozialen Grundstruktur verpflichtet⁷⁴.

Freilich kann sich ein *saṃnyāsī* nach einem geistig-religiösen Durchbruch auch zur Unterweisung oder gar zur Verkündung einer "neuen", meist auf einer Synthese seiner eigenen Erfahrung mit Elementen der religiösen und religionsphilosophischen Tradition beruhenden Lehre berufen fühlen und über seine asketische und Laien-Anhängerschaft eine eigene Kultur- und Lehrtradition (*sampradāya*) begründen⁷⁵. Eine echte Berufung zur Guruschaft, oder auch nur die Annahme der vom *kṣetra* ihm angetragenen Guru-Rolle, wird aber zugleich vom ethischen Empfinden, zur Aufnahme der Gurfunktion zum Wohl der Gesellschaft und der unerlösten Seelen verpflichtet zu sein, inspiriert sein. Die moralische Verpflichtung eines selbst- und gottverwirklichten, das heisst (metaphysisches) "Wissen" verkörpernden Heiligen und Weisen zur Guruschaft und innerweltlichen, altruistischen Tätigkeit wird vom Marāṭha-Heiligen Jñāneśvar (13. Jh.) mit allem Nachdruck betont:

Auch die, die ihre Ziele erreicht haben und Wunschlosigkeit erlangten, müssen handeln, um der Menschen willen.

71) "Die Mehrzahl der vor allem in Dörfern lebenden Hindus ist grundsätzlich nicht soteriologisch interessiert und Erlösung ist etwas für *saṃnyāsīs* und Heilige..." (ders. 1980, S. 375). Typisch für das segenspendende Bild des Gurus und die volkstümliche Erwartungshaltung gegenüber ihm ist die von Carstairs (1963, S. 59) von einem seiner Rājput-Informanten (Rājendra Singh) aufgezeichnete Aussage: "Ach, Sahib, ich möchte, mein Guru käme und legte einfach die Hand auf den Kopf meines Sohnes; dann würde er sein ganzes Leben lang keine Krankheit mehr erleiden."

72) Siehe Sontheimer 1982, S. 332f., Anm. 11 (Lit.)

73) Siehe ders. 1980, S. 378f. (*Vīraśaivas*); und 1982, S. 353.

74) Mandelbaum 1970, vol. I, S. 528f.

75) Siehe Singer 1963, S. 218; und Miller 1976-77, *passim*.

Wie auf der Strasse (*mārga*) ein Mensch vor dem Blinden geht (und ihn leitet), so sollten [auch die Wissenden] den Nichtwissenden den Weg (*dharma*) zeigen⁷⁶.

Jñāneśvar geht es in seinem populären Kommentar zur Bhagavadgītā aber nicht nur um eine Führung in Bezug auf das rechte Verhalten in der Welt, sondern letztlich um die Verwirklichung des höchsten Zieles des menschlichen Daseins selber:

Wenn ich, ohne noch Wünsche zu haben, zufrieden im Selbst verharre, wie könnten die Menschen (den See des *saṃsāras*) überqueren?

Deshalb soll besonders derjenige, der mächtig ist (*samarthu*)⁷⁷ und alles Wissen hat, nie das Werk aufgeben⁷⁸.

Diese ethischen Maximen können dahin ausgelegt werden, dass selbst der *mukta* zu beispielgebendem und richtungsweisendem Handeln in der Gesellschaft verpflichtet ist und sich der Beanspruchung durch diese nicht in einem weltabgekehrten Dasein entziehen darf. An der Guru-Entwicklung Cakradhars kann nachverfolgt werden, dass es echten *saṃnyāsīs* jedoch auch *de facto* kaum möglich war, sich dem Zugriff durch die Gesellschaft und einer allmählichen Resozialisierung innerhalb des *kṣetra* zu entziehen, es sei denn, dass sie als Natur- und Tierheilige⁷⁹ an unzugänglichen Orten in der Wildnis hausten oder, wie zum Beispiel der *mauna*-Guru Tāyumānavars⁸⁰, sich durch die Führung eines unscheinbaren, einfachen Lebens in der Gesellschaft nicht, oder zumindest nicht öffentlich, als solche zu erkennen gaben. Der vollendete *saṃnyāsī* oder *jīvanmukta* aber bedarf der Weltentsagung nicht mehr und wird in seiner Verwirklichung weder durch Beziehungen zum *kṣetra* und die Wiederaufnahme einer normalen, zivilisierten Lebensweise noch durch die Annahme der Guru-Rolle belangt, sei es als Oberhaupt eines *maṭha* im Bereich des *kṣetra* selber oder als śivaitischer *yogī* im engen Rahmen seines *āśrama* an dessen Rande und im *vana* oder sei es sogar in der Art der (vornehmlich) viṣṇuitischen *bhakti*-Heiligen als Mittelpunkt einer rein innerweltlichen, aber unorthodoxen Volksbewegung. Denn, wie bereits angedeutet worden ist und von jenen mittelalterlichen, im Alltagsleben der allgemeinen Gesellschaft stehenden Volksheiligen, wie Kabīr, Jñāneśvar und anderen, in Vollkommenheit vorgelebt wurde, konnte auch der Mensch-in-der-Welt asketisch handeln und in seiner Geisteshaltung und persönlichen Lebensführung, das heisst in der uneigennützigen Pflichterfüllung *saṃnyāsī* sein, ohne der Welt zu entsagen. Dieses Ideal des *karma-yogī*, der "nicht dem Handeln

76) Jñ. 3.155-56 (zu BhG. III.20), übers. in: Sontheimer 1980, S. 401.

77) (Alt-)Mar., von Skt. *samartha*, u.a. "die Macht besitzend, fähig, etwas zu tun vermögend" (pw.), in Bezug auf Gott "allmächtig". Im modernen Indien kann *samartha* schliesslich "geistig-religiös mächtig und/oder in weltlicher Hinsicht mächtig" bedeuten (Sontheimer a.a.O., S. 354).

78) Jñ. 3.166, 168 (zu BhG. III.24), übers. in: ders. a.a.O., S. 402; vgl. Jñ. 3.154, 158-59.

79) Siehe den diesbezüglichen Abschnitt IV.2.

80) Siehe Kpt. III.4.B.

entsagt, sondern im Handeln Entsagung übt"⁸¹, geht auf jene berühmte Stelle in der Bhagavadgītā (III.19) zurück, ist aber nichtsdestoweniger auch ein ethischer Grundsatz des modernen Hinduismus.

In Anbetracht jener bis in die moderne Zeit wirksamen devotionalen Volksbewegungen, in welchen überweltliche Lebensideale verinnerlicht und in den Dienst des allgemeinen Wohls gestellt werden, sehen wir uns dazu veranlasst, den *saṃnyāsi*-, bzw. *saṃnyāsi*-Guru-Begriff auf innere und innerweltliche Formen der Entsagung zu erweitern und verwenden ihn nicht nur in Bezug auf äussere, soziale Entsagung, sondern bezüglich aller überweltlich ausgerichteten, mehr oder weniger sesshaften Lebensformen, sei es innerhalb des zivilisierten *kṣetra* oder innerhalb des naturgewachsenen Lebensraumes im *vana*, sei es innerhalb eines Familienverbandes als *gṛhastha* oder als alleinstehender *brahmacārī* und *saṃnyāsi*⁸². Insofern innere oder auch äussere Entsagung (*saṃnyāsa*), unter welche im weiteren Sinne der Enthaltung bzw. des Verzichts (*tyāga*) eine ganze Reihe der in den *sādhāraṇa-dharmas* und yogischen *yama*-Geboten aufgeführten Charaktereigenschaften fallen (siehe unten), neben der *bhakti* die ethische Grundvoraussetzung und Grundlage allen hinduistischen Heilsstrebens darstellt, umfasst der *saṃnyāsi*-Guru-Begriff sämtliche Formen des soteriologisch ausgerichteten Guru-Instituts.

Die unterschiedlichen Beweggründe, welche hinter der (Wieder-)Aufnahme von Beziehungen zum *kṣetra* im Einzelfall stehen, haben gezeigt, dass das Verhältnis des *saṃnyāsi* zur regulären oder einer Parallelgesellschaft nicht durch eine wechselseitige Abhängigkeit bestimmt sein muss. Wofern wir es mit echten, über innere oder auch äussere Entsagung vervollkommenen *saṃnyāsīs* zu tun haben, kann selbst dort, wo sie als Volksheilige oder *maṭha*-Vorsteher an stärker sozialisierte und institutionalisierte Formen des Guru-Instituts gebunden sind, nicht von einer eigentlichen Interdependenz gesprochen werden. Wie wir wiederum am Beispiel Cakradhars sehen können, ist der *jīvanmukta* weder auf Almosen und sozialen Schutz angewiesen noch kann er in eigentlichem, innerem Sinne von der Welt abhängig gemacht werden⁸³; seine Existenz und sein Wirken im *kṣetra* scheint vielmehr als spontanes, ethisch und spirituell "begründetes" Zugeständnis und damit als Gnadenakt zu werten zu sein. So wie aber weder heute noch in der Vergangenheit von einem allgemeinen Drang zur Weltverneinung und Spiritualität oder gar von einer weltanschaulichen Dominanz des *saṃnyāsi*

81) Sontheimer a.a.O., S. 380, im Anschluss an R.N.Dandekar.

82) Von dieser Begriffsverwendung ist also das gesellschaftlich indifferente, "asoziale" *saṃnyāsa*-Ideal der älteren *saṃnyāsa-upaniṣaden* und der *Dharmasūtras* ausgenommen, das mit der auf dem Guru-Śiṣya-Verhältnis beruhenden Meister-Tradition (*guru-paramparā*) unvereinbar ist. Sprockhoff (1976, S. 295) beschreibt es folgendermassen: "Der *saṃnyāsin* war für die Welt tot, er war allein, nahm keine Schüler an, zog umher wortlos, grusslos, heimatlos, einzig auf seine Erlösung zu." Zumindest in religionssoziologischer Hinsicht entspricht unsere Begriffsverwendung also eher der Lebensform des *vānaprastha*, die jedoch früh in jener des *saṃnyāsi* aufging, der seinerseits Züge des *vānaprastha* annahm (siehe hierfür Kaelber 1981).

83) Siehe Sontheimer 1982, S. 350ff.

in der hinduistischen Gesellschaft und Kultur gesprochen werden kann und Weltentsagung und Weltverneinung immer unpopulärer werden⁸⁴, dürfte der echte, verwirklichte *saṃnyāsī* oder *jīvanmukta* zu allen Zeiten, besonders aber in der Neuzeit, eine Ausnahmeerscheinung gewesen bzw. geworden sein⁸⁵. Da die Kriteriums-bildung zur Unterscheidung zwischen echten und falschen bzw. unreifen Guru-Typen mit ein Anliegen dieser Arbeit darstellt, orientieren wir uns aber auch in Bezug auf die Funktion des *saṃnyāsī* in der Gesellschaft vorwiegend an seiner idealen, doch keineswegs unwirklichen Ausformung.

Wenn wir uns die Eigenschaften und die soziale Stellung des authentischen *saṃnyāsī*-Guru, insbesondere in seiner klassisch-asketischen Ausprägung, vergegenwärtigen, erhellt sogleich, warum er prädestiniert ist, nicht nur in den asketischen Kreisen des *vana* als ethisch-spirituelles Leitbild auszustrahlen, sondern ebenso als "Guru des *kṣetra*"⁸⁶ zu wirken und also das Guru-Institut wie kein anderer Guru-Typ in seinem gesamten Funktionsspektrum und Bedeutungsgehalt zu verkörpern. Während der *ācārya*-Guru als Mentor des *brahmacārī* und der *purohita*-Guru als Priester und Beistand des *gṛhastha* in allen religiös-rituellen Familienangelegenheiten wie die übrigen brahmanischen Autoritätstypen Ansehen und Stellung hauptsächlich ihrem Standesvorrecht und auf Überlieferung beruhenden Veda- und Ritualwissen verdanken, wird dem *saṃnyāsī*-Guru, der ja keineswegs ausschliesslich oder vornehmlich von angehenden Entsagern, sondern von Angehörigen aller Gruppen, Schichten, Religionen und Lebensformen aufgesucht werden kann und aufgesucht wird, existentielle Verwirklichung letzter Werte zugesprochen⁸⁷. In seiner Grundeigenschaft als *jīvanmukta*, der in einer Zeit und Raum transzendierenden Seinserfahrung als innerlich unbeteiligter "Zeuge" (*sākṣī*) über allen Dualitäten der Welt steht, ist er allein in der Lage, die gesamte hinduistische Menschenbildung zu verkörpern und auf allen Entwicklungsstufen zu überschauen und zu deren Realisation anzuführen.

Anders als die formalisierten Beziehungen zu brahmanischen Guru-Typen, die dem Kasten-Hindu oft bereits in die Wiege gelegt werden, ist gegenüber dem *saṃnyāsī*-Guru eine informellere, persönlichere Beziehung möglich, die sich grundsätzlich ausserhalb des gängigen sozial-rituellen

84) Ders. 1980, S. 375, Anm. 69. Zum Verhältnis von Weltentsagung und Weltbejahung in der hinduistischen Kultur und Gesellschaft siehe ebda., S. 372-78.

85) In ihrer Diskussion der ökonomischen Aktivitäten religiöser Gruppen ruft Thapar (1975, S. 45) zu einer Neueinschätzung der indischen Spiritualität auf: "In any society, eastern or western, genuine spirituality is the concern of the very few. It is true that renunciation as a value does receive more prominence in Indian culture than in most others. ... Yet, of those who renounced life, few lived by it as an ultimate value. Innumerable sects of Hindu *sādhus* and *sanyāsīs*, Buddhist and Jaina monks, muslim *sufis*, failed to totally divorce themselves from the political and economic concerns of society." Mit derselben Autorin ist allerdings dagegenzuhalten: "Those who did succeed in genuine renunciation remain unrecorded. In a sense, it was on the strength of these renouncers that those who claimed to have renounced the world derived their charisma, enabling them to play an active role in worldly affairs."

86) G.D.Sontheimer mündl.

87) Vgl. Singer a.a.O., S. 84f.

Rollenspiels abspielt und der Initiative des Schülers entspringen kann. Abgesehen von seinem tatsächlichen spirituellen Status, der für den unerlösten Menschen undurchschaubar bleibt und darum immer wieder zu einer phantastischen Legendenbildung Anlass gibt, bietet die Tatsache, dass der *saṃnyāsi*-Guru frei von Bindungen an Kaste und Familie und damit unbelastet von kommunalen und familiären Konventionen und Interessen ist, Gewähr genug für Unparteilichkeit und Objektivität bei der Lösung aller Fragen des öffentlichen und privaten Lebens, einschliesslich und insbesondere des rechten Verhaltens (*dharma*)⁸⁸. Dadurch, dass er auch das Lebensstadium des Entsagers hinter sich gelassen hat und als *ati*-(*varṇa*-) *āśramī* in einer sozial und ethisch, emotionell und weltanschaulich neutralen Vogelschau-Perspektive lebt, ist er dazu befähigt, sowohl als *dharma*- als auch als *mokṣa*-Guru zu wirken. Durch Verehrer und Schüler mit Zielsetzungen und Problemen des weltlichen Lebens konfrontiert, das er zudem aus eigener Erfahrung kennt, wird er zur Reflektion über das Leben in der Gesellschaft angehalten. Andererseits wirkt er in dieser als "Gärungsstoff"⁸⁹, indem er über den eigentlichen, überweltlichen Sinn des menschlichen Daseins reflektiert⁹⁰ und seine spirituellen Einsichten und Erfahrungen in der Form von individuellen praktisch-philosophischen Lebenshilfen, aber auch bereits durch seine unorthodoxe Lebensweise, für die Gesellschaft fruchtbar macht.

Mit anderen Worten vertritt der *saṃnyāsi*-Guru in seinem kasten- und *kṣetra*-abweichenden Verhalten das antinomistische Element im Hinduismus⁹¹. Für diesen überweltlichen Antinomismus ist es aber kennzeichnend, dass gerade die soziale, ethische, religiöse und existentielle Ausnahme-stellung des *saṃnyāsi* ihn in die Lage versetzt, auf das *kṣetra* machtvoll einzuwirken und sogar dessen Gesellschaftsleben und Wertverständnis zu stützen. Ohne seine Schülerschaft in offenen Widerspruch zum herrschenden Gesellschafts- und Wertsystem zu setzen oder dessen Bestand grundsätzlich in Frage zu stellen oder gefährden zu wollen, macht er das Leben in Kaste und Familie zur Vorbereitung auf die Verwirklichung von höheren Zielen in ausserweltlichen Lebensformen. Es liegt in seiner Hand, im Schüler ein Gefühl für die seiner Anlage und Lebenssituation entsprechende rich-

88) Sontheimer 1980, S. 352; vgl. Heesterman (1964, S. 30): "The secret of his ascendancy over life-in-the-world seems to lie in his impartiality. He is no longer a party to the affairs of the world, because he is independent from it."

89) Sontheimer (1982, S. 350) in Bezug auf Cakradhars Funktion als "leaven in the society".

90) Bekanntlich ist der *karma-samsāra*-Ideenkomplex im heterodoxen Asketentum entstanden und ausgebildet worden.

91) In diesem Zusammenhang ist auch Victor Turners (1969) Begriffspaar "structure and anti-structure" zu erwähnen, welches von A.K.Ramanujan (*Vīraś.*, S. 34ff.) unter weiterer Differenzierung von "anti-structure and counter-structure" mit Gewinn auf die hinduistische Tradition, insbesondere auf die Spannung zwischen öffentlicher, etablierter Religion und der revoltierenden, persönlichen *bhakti*-Religiosität, angewendet worden ist. Jene Dichotomie ist aber ebenso typisch für die Spannung zwischen *kṣetra* und *vana* und, wie wir noch sehen werden, auch für jene zwischen *ācārya*- und *saṃnyāsi*-Guru und jene zwischen Viṣṇuismus und Śivaismus; vgl. Thapar 1978.

tige Wahl und Kombination von *pravṛtti*- und *nivṛtti*-Regeln und Observanzen zu wecken⁹² und ihn auf seinem gesamten Lebensweg, insbesondere während eines allfälligen Übertritts vom *gṛhastha-āśrama* in jenes des Entsagers, innerlich und äusserlich zu stützen. In persönlicher Kenntnis der spezifischen Erfordernisse und Gefahren einer äusseren Entsagung befürwortet aber selbst der klassisch-asketische *saṃnyāsi*-Guru diesen schweren Schritt⁹³ nur in qualifizierten Fällen. So verweigerte der *atyāśramī* Cakradhar⁹⁴ die Bitte eines seiner *bhakta*, gegenüber einer Gruppe von vornehmen Brahmanen den *saṃnyāsa-dharma* darzulegen, und erklärte ihnen stattdessen den *gṛhastha-dharma*:

Von welchem Nutzen ist der *saṃnyāsa-dharma* für Euch?

Warum befragt Ihr mich nicht darüber, was Ihr seid?⁹⁵

Neben seiner aktiven, religionspädagogisch-didaktischen Funktion als universaler, allgemein-zugänglicher Guru des *vana* und *kṣetra* erfüllt der *jīvanmukta* aber schon durch seine blossе Existenz eine sozialetische Aufgabe von eminenter Bedeutung. Wirkungsvoller noch als durch seine Lehren liefert er über seine existentielle Beispielgebung der Gesellschaft ethische Prinzipien, die in seiner höheren Erkenntnis und Einsicht gründen⁹⁶. Insbesondere in seiner lebendigen Verkörperung der *sādhāraṇa-dharmas*, die oft genug hinter den Kastenvorschriften zurückstehen mussten, doch als grundlegend für das Wohl der Gesellschaft und die Verwirklichung des *dharma* gelten, werden jene allgemein verbindlichen sozial-ethischen Maximen überhaupt erst mit Leben erfüllt. Angesichts der grossen Bedeutung dieser Grundwerte für einen religiösen Lebenswandel, welche bezeichnenderweise mit den Grundgeboten des klassischen Yoga (*yama* und *niyama*) übereinstimmen bzw. durch jene ergänzt werden⁹⁷, seien sie in der vollständigeren Zusammenstellung der Bhagavadgītā nochmals aufgelistet:

Freiheit von dem Wunsch zu töten (*ahiṃsā*), Wahrhaftigkeit (*satya*), Freiheit von Zorn, Lohnverzicht (*tyāga*), Frieden (*śānti*), Enthaltung von Verleumdung (*apaiśunam*), Mitleid (*dayā*) mit Lebewesen, Freiheit von Begehrlichkeit, Gefühl der Scham, Milde, Zurückhaltung, Ausgleichtheit.

92) Sontheimer (1980, S. 353) bemerkt zu dieser Funktion: "Das richtige Abwägen zwischen diesen Polen zeichnete den Weisen aus und war die höchste Kunst bei der Interpretation des Dharmasāstras"; vgl. Derrett 1968, S. 69.

93) In Anbetracht der spezifischen Persönlichkeitsstruktur des Hindu und seines ausgeprägten Sicherheitsbedürfnisses (siehe unten) ist der sozialpsychologische Stellenwert seiner Verwurzelung in Familie und Kaste nicht zu unterschätzen. In Bezug auf die höheren Kasten beschreibt Carstairs (a.a.O., S. 166) die Hindu-Persönlichkeit als "eine Struktur aus paranoischem Misstrauen, Egozentrik, Ablehnung anderer als nur oberflächlicher und vorübergehender Beziehungen, [und] ständiger Unsicherheit zusammen mit einem Verlangen nach Stabilität."

94) Von Cakradhar heisst es, dass er Gott war und damit jenseits aller Kasten- und Familienpflichten (*jātikula*) stand (Līlā.Pūva. 334), und im übrigen seine Schüler anwies, "dass die Lebenden wie Tote leben sollten" (Līlā.Uttara. 305; übers. in Sontheimer 1982, S. 334, 338).

95) Līlā.Pūva. 555 (übers. ebda., S. 346).

96) Sontheimer 1980, S. 353.

97) Siehe S. 104, Anm. 50, und Feuerstein 1981, S. 81-100.

Lichtvolle Stärke (*tejas*), Nachsichtigkeit, entschlossene Beständigkeit, Reinheit (*śauca*), Fehlen von Feindseligkeit, Freiheit von übermässigem Stolz. – Dies sind die Gaben des Menschen von göttlicher Art⁹⁸.

Als Beispiel für Mässigung und die Zügelung der natürlichen Triebe erfüllt der weltabgewandte Asket eine bedeutende soziale und geistige Funktion und auch "der nicht sozial aktiv tätige *jñāna-yogī* gewährt inneren Frieden, gibt unvoreingenommenen Rat und lehrt die essentielle Einheit der Menschheit und der Welt"⁹⁹. Ausserdem erinnert der *saṃnyāsī* in seinem überweltlichen Dasein die weltlich ausgerichtete Gesellschaft an die Begrenztheit ihres Tuns und macht auf bleibende Werte aufmerksam.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass der *jīvanmukta* mit der Verwirklichung des Endzweckes der hinduistischen Menschenbildung und der Transzendierung des *varṇāśramadharma* selber keineswegs für die Gesellschaft wertlos geworden ist oder unethisch handeln würde. Aufgrund seiner absoluten, alle irdischen Beschränkungen sprengenden Welterfahrung und Sichtweise lebt und handelt er aber nach einem höheren, ungeschriebenen Gesetz oder spirituellen *dharma*. So ist es nur natürlich, dass er in seiner antinomistischen, doch seiner Erfahrung des Ganz Anderen (R.Otto) einzig gemässen, nicht an irdischen Massstäben messbaren Seinsweise selbst in seinem Schülerkreis oft unverstanden bleibt und in der allgemeinen Gesellschaft an seinem Verhalten zuweilen Anstoss genommen wird. In gewissem Sinne das Naturrecht verkörpernd¹⁰⁰ gerät er nur zu leicht mit den für das gesellschaftliche Leben gültigen orthodoxen Gesetzen in Konflikt und wird, wie zum Beispiel Cakradhar, bei als untolerierbar empfundenen Verstössen von der brahmanischen Rechtssprechung verfolgt¹⁰¹. Wie gerade an Cakradhars sozialen Beziehungen illustriert werden kann, kommt der weltlichen Rechtssprechung aus der universalen, durch göttliches Einheitsbewusstsein geprägten Sicht des Heiligen keine absolute Gültigkeit und Unfehlbarkeit zu. Was aus der Sicht des weltlichen *dharma*s als gerechtfertigt oder strafbar erscheinen mag, verletzt unter Umständen göttliche Gerechtigkeit und Unparteilichkeit und schliesst überdies den Gnadenbegriff aus. Einen Pferdedieb beschützt Cakradhar vor der strafrechtlichen Verfolgung mit den Worten:

Er ist *dein* Dieb, aber *mein* Freund,

98) BhG. XVI.2-3 (übers. in Sontheimer a.a.O., S. 420; *ahiṃsā*, *satya* und *śauca* sind unsere Anfügungen). Zu den *sādhārāṇa-dharma*s und weiteren Textstellen siehe ebda., S. 412-21.

99) Ebda., S. 379f. und Anm. 86 (Dürckheim-Zitat).

100) Wahrig (1975, s.v.) definiert: "im Wesen des Menschen begründetes, von staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen unabhängiges Recht."

101) Wegen seiner überwiegend weiblichen, vor allem aus älteren (d.h. verwitweten) und notleidenden Frauen bestehenden Gefolgschaft und(oder) wegen seinem im Yādava-Königreich von Devagiri als anstössig empfundenen Lebenswandel und seinen unorthodoxen Lehren wurde Cakradhar vor Gericht (*sabhā*) gestellt und ihm – trotz ungültigem Richterspruch – zur Strafe angeblich die Nase abgeschnitten (siehe Sontheimer 1982, S. 355ff.)

und verhilft ihm schliesslich zur Flucht¹⁰². Bei der Erörterung seiner Eigenschaft als *dharma*-Guru haben wir aber gesehen, dass der *atyāśramī* den *varṇāśramadharmā* grundsätzlich befürwortet und die weltlichen Gesetze im Allgemeinen für den Menschen-in-der-Welt für bindend erklärt, auch wenn seine eigene, überweltliche Lebensweise nicht immer mit jenen übereinstimmen mag oder der *saṃnyāsi*-Guru aus seiner universalen Sichtweise oder einfach aus Mitgefühl in bestimmten Fällen "Gnade für Recht" walten lässt. In der *Avadhūta-upaniṣad* erklärt der Gott und *avadhūta* Dattātreyā zusammenfassend, dass alle seine Aktivitäten in der Welt und in Bezug auf die Traditionsschriften ihren Fortgang nehmen sollen, da er als Nicht-[wirklicher]-Täter von ihnen unberührt bleibt; dass er [darum] aber auch zum Wohl und Erhalt der Welt auf dem in den *Śāstras* niedergelegten Weg verbleibt, woraus ihm ja keinerlei Schaden erwachse, nachdem vollbracht ist, was zu vollbringen war¹⁰³.

Auf dem Hintergrund dieses vielschichtigen Verhältnisses zwischen dem *saṃnyāsi*-Guru und der etablierten Gesellschaft erhellt, warum mit Dumont die Institution des *saṃnyāsa*, das heisst das anerkannte Recht des Individuums, seine Kaste in einem gewissen Lebensstadium bzw. unter bestimmten Lebensumständen aufzugeben und ihr förmlich abzusterben, die Existenz der Kasten nicht nur ausgleicht, sondern für den Erhalt des Systems überhaupt lebensnotwendig ist¹⁰⁴. In Verbindung mit der Schutzfunktion des *saṃnyāsi* versteht sich von selbst, dass bei dem eng umschriebenen, für viele bedrückenden sozialen Rollenspiel seine Gesellschaft und Gemeinschaft Ausgleich, Trost und Linderung bietet¹⁰⁵. Seine übersoziale Stellung und überethische Lebensweise macht den *saṃnyāsi*-Guru in Verbindung mit seiner universalen Menschenliebe und neutralen Rats- und Rechtssprechung¹⁰⁶ zu einem allgemeinen Zufluchtsort unabhängig von Herkunft und

102) *Līlā.Pūrva*. 57 (ebda., S. 344ff.)

103) *AU*. 25-26:

*vyavahāro laukiko vā śāstriyo vānyathāpi vā /
mamākarturalepasya yathārabdhaṃ pravartatām //*
*athavā kṛtakṛtyo'pi lokānugrahakāmyayā /
śāstriyeṇaiva māgeṇa varte'haṃ mama kā kṣitih //*

104) Dumont 1970, S. 12; ebda., S. 43, Anm. 18, bemerkt derselbe: "This is so much an integral part of the system that we cannot even surmise that the world of castes would endure without it."

105) Sontheimer (ā.a.O., S. 340f.) erklärt zu dieser Funktion: "The roles which had to be played in *saṃsār* ["Welt", Vf.] could be oppressive unless there existed the *saṃnyāsi*, saint, or god who could provide philosophical and spiritual insights which could be interpreted and applied to day-to-day life and even to juristic contexts. For some only in this way life in the *saṃsār* could be worth tolerating." Vgl. Sinha and Saraswati 1978, S. 214, welche aufgrund genauer Überprüfung der Biographien ihrer nordindischen *saṃnyāsi*-Informanten ebenfalls zum Schluss kommen, dass *saṃnyāsa* bei sozialen Spannungen und Persönlichkeitskonflikten als ausgleichende Kraft wirkt, und erklären sogar: "The actual situation under which one renounces his family and society is the highest point of his tension. In most cases one chooses *sannyasa* in preference to suicide" (vgl. o. Anm. 31).

106) Sektarischen und nicht-sektarischen Gurus eignet teilweise noch heute nicht nur absolute spirituelle Autorität, sondern auch politische und juridikative Gewalt, die in ihrem Wirkungskreis von bestimmten Gruppen als rechtskräftig anerkannt wird (Mandelbaum a.a.O., S. 282; vgl. o. Anm. 18).

Glaubensbekenntnis. Dumont¹⁰⁷ kann darum geradezu von einer "demokratisierten" Institution sprechen, indem eine Mehrheit indischer Hausväter aller Kasten und Anhänger anderer, in Indien verbreiteter Religionen einen Guru auserwählen und von ihm eingeweiht werden¹⁰⁸.

Die Überblickende Darstellung der polyvalenten Gestalt des *saṃnyāsi* hat gezeigt, dass die Bedeutung des Heiligen und Weisen für den sozialen und kulturellen Zusammenhalt des Hinduismus und des indischen Subkontinents überhaupt gar nicht überschätzt werden kann¹⁰⁹. Aufgrund seiner sozialen Sonderstellung ist der *saṃnyāsi*-Guru in seiner Eigenschaft als *atyāśramī* wie kein anderer Guru-Typ dazu prädestiniert, als Bindeglied zwischen "Dorf und Stadt, der modernen Massenmedienkultur und der traditionellen Volks- und klassischen Kultur, der Kleinen und Grossen Tradition" zu vermitteln und die verschiedenen Kulturformen und Gesellschaftsschichten zu einem kulturellen Kontinuum zu verbinden¹¹⁰. Insbesondere in seiner Verbindung mit der volksverwurzelten *bhakti*-Tradition und dem ihr wesensverwandten Medium der Musik stellt diese Variante des Guru-Instituts in der aufgesplitterten Hindu-Gesellschaft einen Integrationsfaktor ersten Ranges dar¹¹¹.

Dieser funktionale Überblick über den *saṃnyāsi*-Guru und sein Verhältnis zum *vara* und *kṣetra* bzw. zu *mokṣa* und *dharma*¹¹² zeigt, dass schon aus religionspädagogischen und religionsphilosophischen, sozialetischen und sozio-kulturellen Gründen das Guru-Institut nicht aus der hinduistischen

107) A.a.O., S. 58.

108) Bis heute vermochte sich keine Gesellschaft und Religion auf indischem Kulturboden dem Einfluss des Guru-Instituts zu entziehen. Seine altindische Struktur hat nicht nur auf den Jinismus und, weit über das Ursprungsland hinaus, auf alle Formen buddhistischen Erziehungswesens abgestrahlt, sondern selbst die indigene christliche Lebensweise und Interpretation Jesu Christi als "Guru der Gurus" hauptsächlich geprägt (Gensichen 1972, S. 9; siehe ders. 1969, S. 351ff. [Analogien u. Unterschiede]; und Hoerschelmann 1977, e.g. S. 13; ferner die Beiträge von J.Massey, M.Caleb u. M.Poothokaren in: McMullen(ed.) 1976; sowie Vandana 1978, S. 31ff., 111f. [Lit.]). Der Islam dagegen brachte in seiner volkstümlichen Heiligenverehrung und dem sufistischen *ṣeik-murīd*-Verhältnis, das jenem zwischen Guru und *Śiṣya* strukturell verwandt ist, Voraussetzungen mit, die seit dem Mittelalter auf hagiolatrischer und mystischer Ebene zu gegenseitiger Befruchtung führten (Schwerin 1976, S. 319ff.; Rizvi 1978, S. 322-96; für die neuere Zeit siehe White 1972, S. 866ff.) In einem ursprünglich transkulturellen Kontext gewinnt heute das Guru-Institut sogar für die Waldstämme an wachsender, "hinduisierender" Bedeutung; allerdings nicht nur im traditionellen Sinn einer persönlichen Formung, sondern auch zwecks erhöhter sozialer Anerkennung, Mobilität und damit politischer Gewalt seitens der *ādivāsīs* (siehe Bailey 1960, S. 197-237, resumierte in Mandelbaum a.a.O., vol. II, S. 595ff.; ferner Sinha 1971; Singh 1981; und Gonda 1965, S. 266-72).

109) White (a.a.O., S. 875) gibt eine prägnante Zusammenfassung der Bedeutung des indischen Heiligen als sozialer Integrationsfaktor: "Whereas it is difficult for Hindus of unlike caste, social status or wealth to meet together and be at ease in most of the course of life, yet in homes, ashrams, and even in the context of the nation a socially unifying experience becomes possible in the presence of the saint."

110) Nach einer Anregung von M.Singer, "The Cultural Pattern of Indian Civilization", in: *Far Eastern Quarterly* 15(1955/1), S. 23-36, zit. in Spencer 1970, S. 242.

111) Siehe Raghavan 1966.

112) Für eine Vertiefung der religionssoziologischen Sicht des Verhältnisses zwischen Entsager und Mensch-in-der-Welt siehe die Beiträge von J.C.Heesterman, R.Thapar und S.J.Tambiah in Madan 1982; ferner Burghart 1984 (ebenfalls im Anschluss an L.Dumonts Thesen); Thapar 1978; und Ph.Singer 1966 (zugänglicher als Diss.: ders. 1961).

Kulturlandschaft und Gesellschaft wegzudenken ist. Wie die Verbreitung der Meister-Schüler-Struktur in allen Bereichen des kulturellen, sozialen, politischen und religiösen Lebens schliessen lässt, muss sie in der indischen Mentalität selber verwurzelt sein und darin ihren eigentlichen Antrieb haben, weshalb wir uns zum Abschluss dieser Einführung mit den sozialen und psychologischen Hintergründen des Guru-Instituts befassen wollen.

4. DIE SOZIALE UND PSYCHOLOGISCHE STRUKTUR UND FUNKTION DES GURU-ŚIṢYA-VERHÄLTNISSES

Auch wenn die passive Wirkung, die von der blossen Existenz oder Gegenwart eines echten *saṃnyāsī* und *jīvanmukta* ausgeht, nicht unterschätzt werden darf, so ist er als Guru im engeren Sinne doch immer in ein wechselseitiges Verhältnis mit einem Schüler eingebunden. Die Hauptaufgabe und eigentliche Zweckbestimmung des Guru-Instituts kann damit als in der ganzheitlichen Erziehung und religiös-spirituellen Verwirklichung des Schülers liegend bestimmt werden. Das bedeutet, dass Guru und Śiṣya im Idealfall eine lebenslange Gemeinschaft bilden, zumindest aber während der für die Erfüllung des Erziehungsauftrages erforderlichen Zeit.

Neben religionshistorischen Quellen weisen religions- und vor allem sozialpsychologische Sachverhalte darauf hin, dass die spezifisch indische Erziehung und Elternbeziehung für Wesen und Funktion des Guru-Instituts grundlegend sind. Schon dessen religionspädagogische Bestimmung und familiärer Charakter lassen vermuten, dass das Guru-Śiṣya-Verhältnis am ehesten mit jenem zwischen Mutter und Kind einerseits und zwischen Vater und Sohn andererseits zu vergleichen ist. Basava(ṇṇa) (12. Jh.), dem Guru und Begründer der asketisch-reformatorischen Vīraśaiva- oder Liṅgāyat-"Sekte", in welcher der *jaṅgama*-Guru mit Gott identifiziert wird, beschreibt seine Guru-Gott-Beziehung folgendermassen:

As a mother runs
close behind her child
with his hand on a cobra
or a fire,

the lord of the meeting rivers
stays with me
every step of the way
and looks after me.¹¹³

Komplementär zur mütterlichen Liebe und Fürsorge verkörpert der Guru,

113) Vīraś., S. 71 (Nr. 70), zit. in Tulpule 1984, S. 191. Vgl. Jñāneśvar (Jñ. 12. 1-19), der sich unbeschadet seines Unvermögens, seinen Guru angemessen zu beschreiben und zu verehren, damit tröstet, dass dieser seine Loblieder ebenso nicht zurückweisen werde wie eine Mutter nur für das Geplapper ihres Kindes ein Ohr habe (ebda., S. 107).

der oft als "zweiter Vater" bezeichnet wird¹¹⁴, aber auch die unerbittliche Strenge und Züchtigung des indischen Vaters, der sich der Schüler ebenso zu unterwerfen hat wie er sich seiner Führung in Liebe und Vertrauen hingeben soll. In den Worten Rajabs, einem Schüler Dādūs mit gemischt muslimisch-hinduistischer Gefolgschaft:

The disciple seeking after the Pure
accepts the discipline of his Guru, his *pīr*,
as laundry becomes clean
only with the beatings of the *dhobī*.¹¹⁵

Zum tieferen Verständnis dieser auffälligen Parallele zwischen dem Verhältnis zwischen Eltern und Kind einerseits und zwischen Guru und Śiṣya andererseits haben wir einen Blick auf das traditionelle Erziehungssystem und Autoritätsverhalten im Rahmen der indischen Grossfamilie und Gesellschaft zu werfen¹¹⁶. Zum Ausgangspunkt nehmen wir ein bekanntes indisches Sprichwort, welches nahelegt, dass fürsorgliche Liebe (*bhakti*) auf Seiten des Erziehers bzw. vertrauensvolle Hingabe (*śraddhā*) auf Seiten des Zöglings oder Schülers und strenge Disziplin bzw. Entsagung und Selbstverleugnung (*saṁnyāsa*) nicht nur die Grundpfeiler der hinduistischen Religionspädagogik darstellen, sondern Grundwerte der allgemein-indischen Erziehungspraxis sind:

Fünf Jahre soll man einen Sohn liebevoll umhengen,
zehn Jahre ihn streng züchtigen,
wenn er aber sein sechzehntes Jahr erreicht hat,
dann behandle man ihn wie einen Freund.¹¹⁷

Die Tatsache, dass das Guru-Śiṣya-Verhältnis über den religiösen Bereich hinaus bis heute als vielleicht wichtigstes "Grundmuster sozialen Verhaltens"¹¹⁸ wirksam ist, wird denn auch aus psychoanalytischer Sicht mit der spezifischen Erziehungsstruktur der streng patriarchalischen Welt der traditionellen Hindu-Kultur begründet. Im Alter von vier oder fünf Jahren erleiden nämlich die männlichen Nachkommen bei deren unvorbereiteten Trennung von der grossherzigen Liebe und schützenden Pflege der Mutter, welche von der Einweisung in die unnachsichtige, gefühlsarme Männerwelt voller Regeln und Pflichten abrupt abgelöst wird, einen möglicherweise traumatischen Schock. Der Freudianer Kakar spricht von einer zweiten, "psycho-sozialen" Geburt, die für die männliche Identitätsentwicklung weitreichende Konsequenzen zeitigt; nämlich "erhöhte narzisstische Verletzlichkeit, eine unbewusste Tendenz, sich einer ideali-

114) Carstairs 1963, S. 58.

115) "Wäscher"; Raj. 5.13.

116) Allgemein ist hier wiederum zu berücksichtigen, dass der Inder stark an seine Gruppe und noch stärker an seine Familie bzw. an die stereotypen Sozialrollen als Sohn, älterer oder jüngerer Bruder, Enkel, Cousin usw. gebunden ist (siehe Sontheimer 1980, S. 421-26: "Die Ethik der indischen Familie"; ders. 1977; und Derrett 1968, S. 60f.)

117) IndSpr. Bd. II, Nr. 2665: Cān. 12 (Beer).

118) Hoerschelmann 1977, S. 12.

sierten, allmächtigen Gestalt in der inneren Phantasiewelt als auch in der realen Welt des Broterwerbs zu 'unterwerfen', die lebenslange Suche nach jemandem, einem charismatischen Führer oder *guru*, der Betreuung und wegweisende Weltanschauung vermittelt und dadurch dem individuellen Leben Vertraulichkeit (intimacy) und Ansehen (authority) rückverleiht¹¹⁹. In Anbetracht des Umstandes, dass der Vater in der von ihm erwarteten Selbstkontrolle und in Vertretung der gesellschaftlichen Konventionen unter dem Tabu steht, seiner Zuneigung zum Kind Ausdruck zu verleihen, und schliesslich als Zerstörer der frühkindlichen Harmonie und übermächtiger Rivale auftritt, dessen Zustimmung und Hilfe sich der Junge nur über möglichst weitgehende Anpassung an die väterlichen Normen und Befehle versichern kann, wird die Bildung eines innigen Verhältnisses zwischen Vater und Sohn unter allen Umständen verhindert. In dieser Lebenssituation bleibt dem Jungen keine andere Wahl als vor dem Vater, gegenüber dem er sich selbst den Wunsch, mit ihm konkurrieren zu wollen, versagen muss, bedingungslos zu kapitulieren¹²⁰.

Insofern in der hierarchisch geordneten Hindu-Gesellschaft jeder Ältere und sozial Höherstehende Anspruch auf Respektierung und Gehorsam hat und damit das gesamte Sozialnetz von starken Autoritätsbeziehungen geprägt wird, die in ihrer Grundstruktur an das Guru-Śiṣya-Verhältnis erinnern, besteht wenig Raum für eine eigentliche Persönlichkeitsentwicklung. Nach Carstairs "sind praktisch alle, die den Status von Söhnen oder jüngeren Brüdern haben, genötigt, eine symbolische Selbstkastration auszuführen und sich selbst das Recht abzusprechen, ein eigenes Gefühls- oder Geschlechtsleben zu haben, solange die Vaterfiguren am Leben sind und sie beherrschen"¹²¹. Eine spürbare Entlastung, die freilich durch die gestiegene familiäre und soziale Verantwortung teilweise wieder ausgeglichen wird, ergibt sich also erst im Alter, wenn der Hindu als Ober-

119) Kakar 1982, S. 126ff.; vgl. ders. 1971; und Lannoy 1975, S. 348, wo allerdings einseitig psychologisierend Entwicklung und gesellschaftliche Funktion des Guru-Instituts von der sozialpsychologischen Entfremdungsproblematik abhängig gemacht wird: "Like the schizophrenic, his submission [of the alienated, Vf.] to the will of a man whom he believes to be infallible is a special but dangerous strategy to which he will resort only when caught in an unlivable situation. There appears to be little doubt that the *guru-shishya* relationship was institutionalized because it was found effective means of warding off psychoses among the alienated" (S. 352; vgl. 364ff., und für den Vorwurf des Narzissmus 354ff.)

120) Carstairs a.a.O., S. 94, 210ff.

121) Ebda., S. 211. Insofern nach orthodox-hinduistischer Auffassung und Praxis Frauen nicht zur üblichen Schülerschaft zugelassen sind und ihre Kindheit und Jugend harmloser verläuft, erwähnen wir hier bloss wenige Grundzüge ihrer Entwicklung: In Anbetracht ihrer dem Bruder und (später) dem Ehemann untergeordneten Stellung und angesichts ihres relativen Wertes in religiös-ritueller und ökonomischer Hinsicht erhalten Töchter nicht dieselbe Aufmerksamkeit und Pflege, erfahren dafür aber auch nicht jene väterliche Massregelung wie ihre Brüder, die ja auch nach der Heirat und Familiengründung in der Regel im Elternhaus verbleiben. Ein vergleichbares Schockerlebnis widerfährt den Töchtern aber gleichwohl, wenn sie nach der vermittelten Heirat ihre Familie und gewohnte Umgebung von einem Tag auf den anderen vertauschen müssen. In seiner Familie wird die junge Frau überdies einer Fülle von Verhaltensregeln unterworfen und kann meist erst über eigene, insbesondere männliche Nachkommenschaft allmählich ein Selbstwertgefühl entwickeln.

haupt einer Grossfamilie gegenüber einer Mehrzahl von in Rang und Autorität unter ihm stehenden Personen eine gleichermassen unbestrittene Unterwerfung erfährt und selber – in kompensatorischer Weise – auf seine soziale Umwelt massgebenden Einfluss nehmen kann. Andererseits verleiht die Eingebundenheit in eine autoritäre Bezugswelt dem Individuum Geborgenheit und Sicherheit, die sein Bedürfnis nach Stabilität zu befriedigen geeignet ist. Mit anderen Worten gibt einerseits das indische Erziehungssystem zu einer ausgeprägten Autoritätssuche Anlass, welche andererseits von der hierarchischen Gesellschaft sowohl begünstigt als auch befriedigt wird.

In einem Wertsystem, in dem zumindest auf der weltlichen Ebene die Erhaltung der Gesellschaftsstruktur wichtiger ist als die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit, kann nicht erstaunen, dass der Einzelne über kein ausgeprägtes Selbstbewusstsein oder Selbstverantwortlichkeit verfügt und "im Alltagsleben die ethische Entscheidung nicht findet, indem er sein Gewissen martert, sondern dem Rat seiner älteren Verwandten, Freunde, Heiligen, Götter und der Dharma-Lehre folgt..."¹²². Dadurch, dass sich der Inder auf seiner Suche nach Entscheidungshilfen an andere, meist ältere Personen wendet und sich ihrer Ratgebung anvertraut, erfüllen sie alle zumindest eine zeitweilige Guru-Funktion, die in einer hierarchischen Gesellschaft überall angeboten und aus den erwähnten psychologisch-kompensatorischen Gründen bereitwillig, ja spontan ausgeübt wird. Das hinduistische Gesellschafts- und Kulturleben wird also durch eine riesige, von Individuum zu Individuum und von Gruppe zu Gruppe variierende Autoritätshierarchie bestimmt, in welcher der Einzelne, aber auch ganze Gruppen bald als "Guru" bald als "Śiṣya" fungieren. Der Guru verkörpert zwar das hinduistische Autoritätsprinzip in vollkommener und reinsten Form, aus soziologischer und psychologischer Sicht stellt er aber gleichermassen nur die Spitze des Eisberges dar. Das Fundament der indischen Erziehung und integralen Menschenbildung (*āśrama-dharma*), die auf allen Stufen vom Guru-Institut getragen und verwirklicht werden soll, bildet die Beziehung zu Vater und Mutter, aber auch zu älteren Geschwistern, Lehrern, Professoren und Dorfältesten, die als starke Leitbilder ebenso Teil des Systems sind¹²³.

Ohne einer Psychologisierung religiös-spirituellder Werte Vorschub lei-

122) Sonthheimer 1980, S. 353f.

123) Chaubey (1976, S. 13f.) führt u.a. die Guru-Hierarchie in *Kūrma-purāṇa* II.12. 26-27 an, wo elf männliche und sieben weibliche Personen – meist ältere Verwandte – aufgelistet werden, die als Gurus zu respektieren sind. Unter diesen werden zunächst (12.33) Vater, Mutter, *ācārya*, der älteste Bruder und der Ehemann (für die Frau) hervorgehoben, dann (12.32) deren erste drei, von welchen die Mutter schliesslich an oberster Stelle steht (siehe unten). Ähnlich führt das didaktische *Ācārakkōvai* (± 825 n.Chr.; 16) Herrscher, *ācārya*, die Eltern und den älteren Bruder als persönliche Lehrer auf (Arunachalam 1969, S. 51), was nicht bedeuten soll, dass nicht auch in Südindien der Ehegatte als Guru der Frau und damit an Gottes statt von dieser zu verehren war. Doch ist bereits ChU. VII.15.2 zu entnehmen, dass Vater und Mutter, Bruder und Schwester, Lehrer und Brahmane die höchsten Autoritäten einer Person waren.

sten zu wollen, scheint die Tatsache, dass die psychologische Struktur des Guru-Śiṣya-Verhältnisses unabhängig von seiner spezifisch religiösen Ausprägung in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens wirksam ist und auch im Zeitalter des Säkularismus kaum etwas von seiner traditionellen Autorität eingebüsst hat, darauf hinzudeuten, dass der Antrieb des Guru-Instituts primär in der beschriebenen entwicklungspsychologischen Konstellation des Inders zu suchen ist. In Verbindung mit der traditionellen Religionserziehung in der Kindheit und Jugend sowie in Verbindung mit dem persönlichen Glauben und der spirituellen Verwirklichung ergeben sich aber spezifisch religiöse Momente, die jene Grundstruktur wesentlich verstärken, modifizieren und, wie wir sehen werden, auch wieder ganz auflösen können.

Viele gebildete Hindus glauben noch heute, dass der Mensch nur durch evolutive Läuterung innerhalb ewig wiederkehrender Zyklen (*karma-saṃsāra*; *kalpa-yuga*) und ganzheitlicher Erziehung und Führung im Rahmen des Guru-Systems vervollkommnungsfähig ist¹²⁴. Daher kommt es, dass noch im Alter und selbst auf dem Sterbebett um spirituelle Einweihung (*dīkṣā*) durch einen Guru nachgesucht wird, ohne welche eine Erlösung oder Weiterentwicklung für unmöglich gehalten wird¹²⁵.

Der tiefverwurzelte Glaube an die Guru-Autorität in all ihren Ausformungen und das typisch indische Autoritätsverhalten erscheinen freilich in der Religionserziehung vorgebildet, welche dem Kind über Erzählungen aus den Epen, Purāṇas und der Literatur der Regionalsprachen immer noch die traditionellen Grundwerte vermittelt. Dazu gehört auch das pädagogische Prinzip von Vorbild und Nachahmung, dem in der Bhagavadgītā klassischer Ausdruck verliehen worden ist:

Was immer ein grosser (*śreṣṭha*) Mensch tut, das tun auch die anderen.
Was immer für ein Beispiel er setzt, dem folgt die Welt.¹²⁶

Zur Verdeutlichung und Nuancierung dieses zentralen Erziehungsgrundsatzes in der indischen Gesellschaft schliessen wir Jñāneśvars Kommentar an:

Was immer in dieser Welt die Älteren (*vaḍīla*) tun, sehen die anderen Menschen als ihre Pflicht an und befolgen es vollständig.
Dies ist der natürliche Vorgang. Deshalb soll das Handeln nicht aufgegeben werden und besonders die Heiligen (*santa*) sollten die Werke tun.¹²⁷

Die spezifisch religiöse bzw. theologische Verankerung des indischen Autoritätsdenkens findet sich aber bereits in der Taittirīya-upaniṣad in jener berühmten Anweisung, mit welcher der *ācārya* seinen Schüler in das Lebensstadium des Familienvaters entlässt:

124) Mlecko 1975, S. 3.

125) O'Malley 1970, S. 80.

126) BhG. III.21 (Übers. in Sontheimer 1980, S. 401).

127) Jñ. 3.158-59 (Übers. ebda.)

Ehre die Mutter wie einen Gott.
Ehre den Vater wie einen Gott.
Ehre den Lehrer wie einen Gott.
(Ehre den Gast wie einen Gott.)¹²⁸

Es ist diese ethische Maxime, mit welcher der traditionsgläubige Hindu die uneingeschränkte Ehrfurcht und den unbedingten Gehorsam begründet, die nicht nur der Schüler dem Guru, sondern ebenso der Sohn seinen Eltern zeitlebens erweist, selbst dann, wenn er längst die Verantwortung für den Unterhalt der Grossfamilie übernommen hat¹²⁹. Die Viṣṇu-smṛti bezeichnet schliesslich Mutter, Vater und ācārya gemeinsam als atigurus, "höchste Gurus" eines Menschen, setzt dann aber folgende, bezeichnende Akzente:

Those three are equal to the three Vedas,
they are equal to the three gods [Brahmā, Viṣṇu, and Śiva],
they are equal to the three worlds [of men, of gods, and of brahman],
they are equal to the three fires.

The father is the *gārhapatya* [or household] fire,
the mother is the *dakṣiṇa* [or ceremonial] fire,
and the spiritual teacher is the *āhavanīya* [or sacrificial] fire.

By honouring his mother, he gains the present world;
by honouring his father, the world of gods;
and by paying strict obedience to his spiritual teacher, the world
of *brahman*.¹³⁰

Am bedeutungsvollsten dieser drei sinnvollen Analogien ist die Gleichsetzung mit der hinduistischen Trinität. Aufgrund der lebensgebenden bzw. lebenserhaltenden bzw. lebenszerstörenden oder erlösenden Grundfunktion von Mutter, Vater und Guru erscheint die Identifizierung mit Brahmā, Viṣṇu und Śiva besonders einleuchtend. Wenn sich in klassischen Texten eine ganze Reihe von Stellen findet, in welchen die Mutter als höchster Guru gepriesen wird¹³¹, dürfte dies also mehr mit ihrer lebensschenkenden Funktion und primären Erziehungsrolle zusammenhängen als mit weiterhaltenden und rituellen Aufgaben, die nach orthodoxer Anschauung in erster Linie dem Vater obliegen, oder gar mit spirituellen Funktionen, die dem ācārya, dem brahmanischen Guru par excellence, zukommen. Wiewohl die

128) TU. I.11.2 (Deussen); vgl. Mn. II.226, 231, 233; Yājñ. I.35 und Kane a.a.O., vol. II, part I, S. 323f.

129) Sontheimer a.a.O., S. 422.

130) Viṣṇu. XXXI.1-6; wiedergegeben: 7, 8 u. 10 (Jolly); vgl. IndSpr. Bd. II, Nr. 1804-5.

131) Entsprechende Stellen verzeichnen Böhrtlingk (IndSpr. Bd. I, Nr. 1119-21) und Meyer (1930, S. 199f.), e.g. Mn. II.145 (Bühler):

The teacher (*ācārya*) is ten times more venerable (*gauraveṇa*, Vf.) than a sub-teacher (*upādhyāya*), the father a hundred times more than the teacher, but the mother a thousand times more than the father.

religiös-rituelle Vorrangstellung und spirituelle Superiorität des Guru nie in Frage gestellt wurde, weist die gemeinsame Bezeichnung als *atigurus* doch hinlänglich darauf hin, dass es sich bei den drei Autoritätsfunktionen nur um graduelle Unterschiede handelt und Mutter, Vater und Guru als in ihrer unterschiedlichen Aufgabe komplementäre (Haupt-)Träger desselben Erziehungssystems verstanden wurden¹³².

Von hier aus war es aber kein weiter Schritt mehr zur vollständigen Identifikation des Guru mit Gott und zur Konzentrierung aller weltlichen und religiösen Autorität auf seine Gestalt, die namentlich im Tantrismus und in ihm verwandten Strömungen ausgebildet wurde. Das mittelalterliche Kulārṇava-tantra verkündet:

Der Guru ist Mutter;
der Guru ist Vater;
der Guru ist Gott Maheśvara.¹³³

Ebensolcher oder noch grösserer Popularität erfreut sich folgendes Gebet an den Guru, welches schon in der Schule gelernt wird und als *caramaśloka* oder Hauptvers der traditionellen Guru-Gläubigkeit bezeichnet werden kann¹³⁴:

gururbrahmā gururviṣṇurgururdevo maheśvaraḥ /
gurureva paraṁ brahma tasmai śrīgurave namaḥ //
Der Guru ist Brahmā; der Guru ist Viṣṇu;
der Guru ist Gott Maheśvara;
Der Guru ist selbst das höchste *brahman*;
Verehrung dem herrlichen Guru!

Legt sich, wie wir im zweiten Kapitel sehen werden, die Identifikation des Vaters mit dem Guru schon aus funktionalen Gründen nahe, so wird die Verschmelzung der Vater- und Mutter-Gestalt mit dem Guru aus psychoanalytischer Sicht noch erhärtet. Das gesamte Guru-System basiert zwar auf der Beziehung zu Vater und Mutter, welche auch die ersten Gurus des Hindu sind und als solche während Lebzeiten und darüberhinaus von ihm verehrt werden; auf dem Hintergrund des gestörten Eltern-Verhältnisses, insbesondere gegenüber dem Vater, kommt diesem Bekenntnis aber oft nicht mehr als formaler, pflichtmässiger Stellenwert zu. Seine Persönlichkeit, die aus entwicklungs- und sozialpsychologischen Gründen oft unausgereift bleibt, lässt den Inder darum die Erfüllung seines Mutter- und Vater-Ideals in der Nachfolge eines Gurus suchen. Wie aufgrund seiner psy-

132) Auf diese dreifache Grundlage des indischen Erziehungswesens, das im Einklang mit dem *varṇāśramdharma* im Kern religiös ausgerichtet ist, deutet der bekannte zeitgenössische Yoga-Lehrer B.K.S.Iyengar (1982, S. 50), wenn er den *mūla-* ("Wurzel"-) *mantra om*, der sich aus drei Silben zusammensetzt, u.a. mit der von Mutter (*a*), Vater (*u*) und Guru (*m*) erteilten unvergänglichen Unterweisung in *ātma-* bzw. *brahma-vidyā* in Verbindung setzt.

133) "der grosse Gott", Śiva; KT. XII.49ab; vgl. ŚvU. VI.23.

134) Das Gebet findet sich im Guru-stotra v. 3 wieder; siehe auch Anhang A, Anm. 7.

chischen Disposition nicht anders zu erwarten, erweist er aber dem Guru dieselbe Verehrung und Hörigkeit wie gegenüber seinen Eltern. Wie in der frühen Kindheit gegenüber der Mutter antwortet der Schüler auf die Liebe des Guru mit vertrauensvoller, blinder Hingabe an seine Person und seinen Willen (*bhakti* / *śraddhā*), während er dessen Strenge und Disziplinierung absoluten Gehorsam und die Bereitschaft zur Entsagung und Selbstverleugnung (*saṃnyāsa*) entgegenbringt wie seinem leiblichen Vater¹³⁵. Schliesslich spricht der Hindu den Guru, wie alle anderen, weltliche und(oder) religiöse Macht verkörpernden Personen, von denen Beistand erwartet wird, direkt als seine Eltern an:

Sie sind [bzw. Du bist] meine Mutter und mein Vater¹³⁶,

und appelliert damit unter Bezeugung seiner Hilflosigkeit an dessen Gnade und Hilfestellung. Insofern der persönliche Guru jedoch wählbar ist, als segenspendende Gestalt empfunden wird und das Verhältnis zu ihm von den gängigen sozialen Verpflichtungen weitgehend unbelastet ist, kann gegenüber ihm Zuneigung und Vertrauen entwickelt und auch zum Ausdruck gebracht werden¹³⁷. An diesem Punkt der inneren und äusseren Lebensproblematik des Hindu kommt die individual- und sozialpsychologische Funktion des Heiligen, *atyāśramī* und *saṃnyāsi*-Guru zu tragen. Wenn ihn der Druck des stereotypen rituell- und sozialreligiösen Rollenspiels belastet, kann er von seiner Freiheit in Bezug auf seinen persönlichen Guru, ("Wunsch"-)Gott (*iṣṭa-devatā*) und Heilsweg Gebrauch machen und im persönlichen Glauben und bei den die Kasten transzendierenden *bhakti*-Bewegungen und deren Heiligen Rat, Zuflucht und inneren Ausgleich suchen¹³⁸. Gegenüber allen anderen Autoritätstypen weltlicher, ritueller und religiöser Art ist der *saṃnyāsi* und Volksheilige am besten in der Lage, die emotionalen Bedürfnisse des Einzelnen zu befriedigen und das unfreie

135) In Bezug auf die Parallele zwischen der Einstellung eines Mannes zu seinem Guru und seiner Haltung gegenüber dem Vater bemerkt Carstairs (a.a.O., S. 93f.): "In beiden Fällen stellt man eine uneingeschränkte Selbsterniedrigung fest, eine Bereitschaft, alles als unfehlbar hinzunehmen, was einem auferlegt wird, und ein Vertrauen darauf, dass man durch die Unterordnung unter den Willen der Vatergestalt auf den rechten Pfad geführt wird."

136) Hi.: *āp hamārā mān-bāp hain* (ebda., S. 59).

137) Ebda., S. 58f. Diese sozialpsychologische Funktion wird auch durch den Umstand nicht erheblich beeinträchtigt, dass der Einzelne aufgrund seines ausgeprägten Traditionsbewusstseins von seiner glaubensmässigen und religionspraktischen Freiheit wenig Gebrauch macht und in der Regel die von seinen Eltern und seiner Gruppe verehrten Autoritäten, Gottheiten und Glaubenspraktiken ohne grundlegende Modifikationen übernimmt. Vgl. Singer 1963, S. 222.

138) Sontheimer a.a.O., S. 353. In Bezug auf die religiöse Wahlfreiheit im Hinduismus, der das Grundprinzip der *iṣṭa-devatā* zugrundeliegt, sind mit Venkateswaran (1971, S.159) folgende Faktoren zu berücksichtigen: "one's religious studies, the influence of one's religious and spirituel guru with his own *iṣṭa devatā* and devotion, one's family, one's fundamental make-up, aptitude, and potentialities, one's environmental influences, and, finally, one's sense of 'religious freedom of choice'..." In demselben Zusammenhang erklärt Singer: "the choice of man in *iṣṭa devatā* is a radical, ultimate choice, an act of faith involving his total person and life" (ebda.)

Rollenspiel des Menschen-in-der-Welt erträglich und sogar sinnvoll zu machen¹³⁹.

Als vollkommener Guru, der – aus der Sicht von C.G.Jungs Tiefenpsychologie – die normalerweise aus dem Selbstbild verdrängten weiblichen Persönlichkeitsanteile (*anima*) mit den männlichen Zügen im Bewusstsein in Einklang gebracht hat und gleichgewichtig verkörpert, vermag er dem Schüler auf psychischer Ebene bei der Aufarbeitung und Überwindung des frühkindlichen Traumas zu helfen. Indem sich der Guru je nach Erfordernis in die Vater- oder Mutter, Widersacher- oder Freundesrolle einfühlt, kann er auf dessen zweigeteilte Persönlichkeitsentwicklung harmonisierend wirken. In dieser Funktion wird er heute in vielen *āśramas* durch die sog. "Mutter" der Gemeinschaft, eine Verwandte, zur Erlösung gelangte Schülerin oder (besonders früher) seine eigene Frau, ergänzt und unterstützt. Auf religiös-spirituelle Ebene liegt es in seiner Hand, die entwicklungspsychologisch angelegte Hingabefähigkeit und Selbstdisziplin des Schülers in den Dienst der Heilsverwirklichung zu stellen und den Schüler in einem seiner charakterlichen Anlage und der religionspädagogischen Notwendigkeit gemässen Verhältnis mehr als *bhakta*, "einer, der [des Guru bzw. Gottes] Liebe teilhaftig ist", oder als *śiṣya*, "einer, der zu züchtigen ist"¹⁴⁰, zu führen. Insofern die Bereitschaft und Fähigkeit zu emotionaler und intellektueller Hingabe (*bhakti*, *śraddhā*) einerseits und charakterliche Selbstkontrolle und Entsagungswillen (*saṃnyāsa*) andererseits in den Schriften immer wieder als Grundvoraussetzungen für die traditionellen Heilswege genannt werden, bereitet die traditionelle Erziehung auf eine religiös-spirituelle Lebensführung vor. Trotzdem ist es eine offene Frage, ob eine erziehungsmässig angelegte Hingabefähigkeit bzw. die Hingabe einer unausgereiften Persönlichkeit denselben Stellenwert hat wie die Transzendierung der Individualität nach vollkommener Ausreifung der Persönlichkeit.

139) So hält Mandelbaum (a.a.O., vol. II, S. 526f.) die freiwillige Abhängigkeit von einem wahren [*saṃnyāsi*]-Guru aus psychologischer und soziologischer Sicht von grossem Nutzen: "In his guru a man seeks, and often finds, a figure whose spiritual superiority is unquestioned, who is nurturant and uncompetitive, who can lift his disciple out of the abrasive tussles of everyday social relations. A sanyassin [*sic!*] is expected to cut off his secular attachments, to abandon all considerations of kinship, jati, and village. Hence when a sanyassin acts as guru he is likely to pass lightly over such matters or to brush them aside entirely as inconsequential and positively harmful to the spirit. The circle of his devotees characteristically tries to ignore social distinctions in the context of worship. Joining with dedicated worshippers answers the personal needs of a man (or a woman) in ways acceptable to his kin and neighbors. It gives welcome scope for personal choice. It offers new or expanded roles, perhaps especially attractive because they are different from those thrust on him by others. Submission to a new religious discipline can enhance his sense of power and relieve his feelings of helplessness. Moreover, many in India find great personal reward in being the disciple of a guru and in gathering with fellow disciples." Vgl. o. Anm. 105 und 109 sowie Lannoy (a.a.O., S. 347): "Under the conditions of a caste society, hierarchical interdependence and ritualistic impersonal relations introduce into every relationship an element of formal and emotional constraint. The only authentic meeting that can still occur between two human beings stripped of their masks, is within the initiatory magic circle of the *guru-shishya* relationship." Siehe auch Singer a.a.O., S. 221.

140) Zur Etymologie siehe S. 75, Anm. 10.

Auf der anderen Seite hat es der Guru aber auch in der Hand, die beschriebene entwicklungspsychologische Konstellation und Disposition des Schülers zur emotionalen Hingabe, zur willensmässig-intellektuellen Selbstaufgabe und Selbstverleugnung und zur Projektion seiner Über-Ich-Funktion auf starke Autoritäten und Leitbilder für eigene Zwecke auszunutzen. Dann ist kaum zu verhindern, dass der Schüler im Versuch, durch die Betonung seiner völligen Hilflosigkeit und grenzenlosen Hingabe und die gewaltsame Unterwerfung seiner natürlichen Triebe gegenüber seinem Guru und Gott – wie gegenüber Mutter und Vater – den seligen Zustand seiner frühen Kindheit zurückzugewinnen, die sozialreligiöse Tyrannei auch im persönlichen religiösen Bereich aus eigenem Antrieb aufrechterhält¹⁴¹. Die ausgesprochene Ich-Schwäche des Suchers und Schülers einerseits und die Neigung zur Ich-Inflation spirituell unausgereifter, in ihrer Autoritätsstellung moralisch und psychisch überforderter Gurus andererseits, schaffen jedenfalls einen gefährlichen Raum für seelische Übergriffe und Ausbeutungen aller Art, die während der ganzen Geschichte des Guru-Instituts immer wieder vorgekommen sein müssen¹⁴², wenngleich es schwer ist, im Einzelfall diesbezügliche Vermutungen eindeutig zu verifizieren¹⁴³.

Wie immer die hinduistische Guru-Autorität bewertet werden mag ist die Tatsache anzuerkennen – und aufgrund der Gesellschaftsstruktur auch nicht verwunderlich –, dass Vater, älterer Bruder und andere starke weltliche Autoritäten und Leitbilder, vor allem aber charismatisch begabte Gestalten, wie der exorzistische Schamane und Guru, in ihrem Wirkungskreis in mehr oder minder starkem Masse das soziale Gewissen vertreten. Nach Vaudeville verkörpert beispielsweise Kabīr, in dem die mittelalterliche Mystik einen Höhepunkt erlebt hat, noch heute das "höhere Gewissen" der Volksmassen Nordindiens¹⁴⁴.

Nach der Einführung in die ideologischen, religionssoziologischen und sozialpsychologischen Grundlagen des Guru-Instituts wollen wir nun im zweiten und dritten Kapitel einen Überblick über die Erscheinungsformen und die historische Entwicklung des traditionellen Guru-Śiṣya-Verhältnisses selbst gewinnen.

141) Siehe Carstairs a.a.O., S. 211f.

142) In diese Richtung deuten zumindest die hohen Anforderungen, die an Lehrmeister und Schüler gestellt werden (siehe Kpt. II), die Bedeutung, die der Auswahl eines geeigneten Erziehers beigemessen wird (siehe S. 54 und 56), und das Recht des Schülers, seinen Meister bei mangelnder Qualifikation zu verlassen (siehe S. 58, Anm. 75).

143) Für Beispiele siehe S. 66 und 193ff.

144) Sontheimer a.a.O., S. 370.

KAPITEL II:

RELIGIONSGESCHICHTLICHE GRUNDZÜGE DES ALTINDISCHEN

MEISTER-SCHÜLER-VERHÄLTNISSE: PANINDISCHE ENTWICKLUNG UND GRUNDLAGEN

In Anbetracht der unerschöpflichen Erscheinungsvielfalt des Guru-Instituts, welches für alle Ausformungen der religiösen hinduistischen Tradition charakteristisch ist, kann hier freilich weder der gesamtregionalen noch der gesamthistorischen Vielfalt und Bedeutung des Phänomens im Einzelnen Rechnung getragen werden. In Hinsicht auf unsere Aufgabenstellung, einen historischen Überblick über das Meister-Schüler-Verhältnis im Hinduismus zu erarbeiten, der eine diesbezügliche Typologie und Wesensbestimmung erlaubt, ist aber eine typologische Vollständigkeit angestrebt worden. Zu diesem Zweck haben wir eine Auswahl und Darstellungsweise gewählt, die einen repräsentativen Einblick in die religiösen Grundstrukturen und Hauptfunktionen vermittelt, die das Guru-Institut in seinen wichtigsten Ausformungen kennzeichnen¹. Dabei wird sowohl der vedischen Grundlegung und klassischen Ausprägung als auch dem *guru-śiṣya*-Verhältnis der Upaniṣaden und der darauf aufbauenden devotionalen, gnostischen und tantrischen Tradition gebührender Raum gegeben. Daran anschliessend sollen in einem eigenen Kapitel am Beispiel der Tamil-Kultur aber auch wichtige regionale Entwicklungen dargestellt werden. Hierzu gehört die Vermittlung einer rudimentären Vorstellung der klassischen Tamil-Kultur ebenso wie der noch heute lebendigen Volks- und "Hoch"-Religion dieser Region. In einem dritten historischen Kapitel wird schliesslich auf Erscheinungsformen aufmerksam gemacht, die von der traditionellen Guru-Gläubigkeit abweichen oder diese erheblich modifizieren und erweitern. Aus Gründen der Aufgabenstellung und des inhaltlichen Zusammenhangs ist der typisierenden Darstellungsweise ein streng chronologisches Vorgehen untergeordnet worden.

1) Von den umfassenderen Arbeiten über das Meister-Schüler-Verhältnis im Hinduismus sind an erster Stelle Kane 1968-1977 (vol. II, part I, S. 268-415) und die in einem Sammelband vereinigten philologisch-historischen Essays von Gonda zu erwähnen (1965, S. 198-462: Kpt. VII: "Gifts"; VIII: "The guru"; IX: "Brahmacarya"; X: Dīksā), welchen wir für den ersten Abschnitt des zweiten Kapitels einiges zu verdanken haben; ferner die populäre, doch lesenswerte Darstellung von Brent (1973); informative Überblicke geben Mlecko (1975, S. 14-73); Gensichen (1969) und Chaubey (1976); siehe auch die einschlägigen Abschnitte der in Kpt. I, Anm. 2, genannten Monographien über die indische Erziehung.

1. VEDISCHE GRUNDLEGUNG UND KLASSISCH-BRAHMANISCHE AUSFORMUNG

A. Vedische Anfänge und Entwicklung: Die Überlieferung des Veda

Über die prähistorischen Anfänge und etwaigen indoeuropäischen Parallelen des Guru-Instituts, die in den iranischen Magiern und keltischen Druiden gesehen worden sind², lassen sich blossе Vermutungen anstellen. Erst der umfangreiche Literaturkorpus des Veda, "dem Wissen [um die übernatürlichen Kräfte und deren Beeinflussung]", vermittelt ein fortschreitend dichter und schärfer werdendes Bild der altindischen Formen dieser Institution. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass es sich bei zunehmendem Alter dieser Standesliteratur – deren älteste Bestandteile noch vor Ende des zweiten Jahrtausends v. Chr. redigiert worden sein dürften³ – um einseitige Darstellungen handelt, in welche Praktiken und Vorstellungen nicht-arischer, das heisst vor-arischer und dravidischer Gruppen, und ausserhalb der brahmanischen Kultur lebender arischer Randgesellschaften nur spärlich und in voreingenommener Weise eingeflossen sind. Auch wenn wir für das alte Indien auf brahmanische Quellen angewiesen sind und noch nicht oder nicht mehr in der Lage sind, Herkunft und Entwicklung jeder einzelnen Kulturercheinung mit Sicherheit zu bestimmen, deuten Hinweise auf von der arischen Lebensweise abweichende, parallele Lebensformen darauf hin, dass der gesamte, seit ältester Zeit bestehende ethnische und sozio-kulturelle Pluralismus des nordindischen Subkontinents für Entwicklung und Formenvielfalt des Guru-Instituts von konstitutiver Bedeutung gewesen sein muss.

Die indische Nomaden- und Stammeskultur zeigt, dass das Meister-Schüler-Verhältnis nicht grundsätzlich an eine bestimmte Lebensform gebunden ist. Die vedische und andere zivilisierte Lebensweisen verdeutlichen jedoch, dass die Verfestigung von sozio-kulturellen Institutionen, wie das Kastensystem, die Idee der vier Lebensstufen und eben auch das Guru-Institut, von einer ortsgebundenen, stabilen sozio-ökonomischen Grundlage abhängig ist. Im Falle des vedischen Guru-Instituts kann davon ausgegangen werden, dass seine Etablierung und Spezialisierung in engem Zusammenhang mit der Sammlung und Tradierung des Veda steht, die selber erst

2) So Gonda (a.a.O., S. 253-66), der die Hypothese zu stützen sucht, derzufolge das brahmanische Guru-Institut indo-europäischen Ursprungs sei. Vgl. dazu R.Rahmann, "Shamanistic and related phenomena in Northern and Middle India", *Anthropos* 54(1959), S. 731: "It is not out of the question that the Hindu-teacher-pupil relationship is rooted in ancient, pre-Aryan, beliefs and practices..." (zit. in Gonda a.a.O., S. 273, Anm. 245); denn, wie auch Gonda (ebda., S. 275) resümierend feststellt: "Shamans', medicine-men, wizards or magicians as agents by whom unseen powers can be moved to influence the weather, to cure diseases, to reveal the future, and generally to intervene for good or evil in the affairs of the world, who live a life of seclusion, practise or pretend to practise various austerities, perform incantations and wear symbolic garments, have indeed always been a feature in the Indian landscape."

3) Für die diesbezügliche Chronologie der erwähnten Literaturgattungen und Epochen wird in der Regel auf Angaben im Literaturverzeichnis (A) verwiesen.

nach dem Übergang zur sesshaften Vieh- und (später) Agrarwirtschaft erfolgen konnte.

Die Offenbarung des Veda selbst geht, wie bereits erwähnt worden ist, auf die intuitive Schau und Audition (*śruti*) eines Übermenschlichen, ewigen "Wissens" (*veda*) durch inspirierte ṛṣi-Weise der Urzeit zurück. Diese Seher waren Gestalten, die aufgrund ihres übersinnlichen Wahrnehmungsvermögens, ihrer poetischen Visionsbegabung und ekstatischen Erlebnisfähigkeit in der Lage waren, als Mittler zwischen Gottheiten, Naturkräften und Menschen zu fungieren und ihrer Gesellschaft irdisches Wohlergehen zu sichern. Die weltzugewandte, naturverbundene Lebenshaltung der früh-vedischen Gesellschaft widerspiegelt sich im utilitaristisch-pragmatischen Diesseitigkeitscharakter ihrer mythisch-magisch-rituellen Religiosität.

Obwohl das Wort *guru* im Rgveda nur in adjektivischer Verwendung belegt ist, besteht wenig Zweifel darüber, dass bereits der ṛgvedische ṛṣi eine Art Guru-Funktion inne hatte. Einer Stelle in Yāskas Nirukta (ca. 500 v.Chr.) nach zu schliessen⁴, liegt der Ursprung der vedischen Meister-Schüler-Tradition im Versiegen der gottverliehenen Intuitionsfähigkeiten nach den ersten Seher-Generationen. Die nachfolgenden ṛṣi-Generationen, die keinen direkten Zugang zum ursprünglich geistigen, von Gottheiten bloss formulierten Veda mehr hatten, mussten fortan im Rahmen eines Tutor-Verhältnisses über das in sich unvollkommene Medium der menschlichen Sprache diesbezüglich unterrichtet werden⁵. Zeitenlauf und fortschreitender Verfall bzw. Wandel der brahmanischen Kultur hatten zur Folge, dass die Funktion des ṛṣi-Guru-Instituts von der ursprünglich zentralen Anleitung zu verstehensmässiger und kontemplativer Durchdringung des Veda allmählich zur mechanischen, lange Zeit rein mündlichen Vermittlung einer bestimmten Rezension bzw. "Schule" (*śākhā* – "Zweig") herabsank⁶. Die minutiöse Tradierungsweise aber forderte vom Lehrer und Schüler immer noch mnemotechnische und phonetische Perfektion und Fähigkeiten. Mit Kane liegt die besondere Bewandnis dieser Überlieferungsweise darin, dass mündliche Unterweisung die billigste und genaueste Lehrmethode war⁷.

Dieser Entwicklungsgang – um die diesbezügliche klassische Entwicklung vorwegzunehmen – war auch durch den Aufbau verschiedener exegetischer

4) Nir. I.6.20; eine exegetische Diskussion findet sich bei Bhat 1970-1971, S. 14ff.

5) Mit Geldner (Anm. zur Übers.) ist die in RV. I.164.45 erwähnte Vierteilung der Sprache jener des *puruṣa* (X.90.3) analog, so dass unter den von den "nachsinnenden Brahmanen" geheim gehaltenen drei Vierteln eine göttliche Sprache zu verstehen ist, die durch jene der Menschen ergänzt wird. – In naheliegenderem Bezug auf die ṛṣi ist aber auch von Meistern die Rede, welche die Wahrheit oder das Weltengesetz (*ṛta*) erkannt haben (IV.55.2) und Weisheit verkünden wollen (II.11.21; I.117.25). Auf die Notwendigkeit der Wegweisung durch (Orts-)Kundige verweist X.32.7.

6) Nir. I.18 zitiert eine Quelle, in der ein Brahmane, der den Veda lediglich auswendig lernt, ohne dessen Sinngehalt zu verstehen (*artha-jñā*), als Baum, [Baum-]Stumpf und blossen Lastenträger abgestempelt wird, denn: "he alone who knows the meaning secures all happiness; his sins being shaken off by knowledge, he reaches heaven" (Übers. in Kane a.a.O., S. 357; vgl. Mn. XII.103).

7) Ebda., S. 348.

Hilfswissenschaften (Vedāṅga^{7a}) und damit verbundener akademischer Schulen (*caranā*) und Lehr-Autoritäten nicht aufzuhalten. Vielmehr wurde er durch den fundamentalistischen Glauben in den göttlichen Ursprung des Veda und an die selbsttätige, magisch-religiöse Wirkungskraft einer lautgetreuen Rezitation der vedischen Mantren⁸ unabhängig eines inhaltlichen Verständnisses noch gefördert. *svādhyāya*, "die Rezitation [des Veda] für sich selbst", und dessen esoterische Überlieferung auf der Grundlage des Meister-Schüler-Verhältnisses wurden zur ersten, heilig-religiösen Pflicht der drei arischen Stände erhoben, wobei allerdings, wie bereits vermerkt, den Brahmanen seit alters her das ausschliessliche Vorrecht der Unterweisung zukam⁹.

Die überragende Bedeutung, die dem Studium und der mündlichen Überlieferung des Veda, aber auch des säkularen Wissens in der altindischen Gesellschaft beigemessen wurde, brachte neue Lehr-Autoritätstypen hervor, unter welchen die orthodoxe Gestalt des *paṇḍita* oder brahmanischen Gelehrten herausragt. Als klassischer Hauptträger der autoritativen Sanskritschriften hatte er deren Konservierung zu garantieren. Den *paṇḍita* verbindet mit dem Guru die Teilhabe an der Übermittlung derselben mündlichen Tradition über eine ununterbrochene Lehrer- bzw. Meister-Sukzession. Hinsichtlich der sozialen und religiösen Funktion bestehen jedoch gewichtige Unterschiede, die mit dem Qualitätsunterschied des vermittelten Wissens und der Didaktik zusammenhängt. Cenkner, der den *paṇḍita* als "lebendiges Gedächtnis der Schrifttradition" charakterisiert, vermerkt diesbezüglich: "Die Erkenntnis der Weisheit wird durch den *paṇḍit* nur in die Wege geleitet; der Schüler ist beim Verstehen der mündlich vermittelten Weisheit hauptsächlich auf sich selbst gestellt. Mehr vom *paṇḍit* erwarten zu wollen, würde bedeuten, ihn mit dem Guru zu verwechseln, der ausdrücklicher und richtungsweisender ist"¹⁰.

Für die Kontinuität der mystischen Tradition des altindischen Guru-Instituts scheint dagegen eine andere, ausserhalb des vedisch-brahmanischen Kulturraumes wachsende Geistesströmung von Bedeutung zu sein. Dem Priester-Guru-Typ des *ṛṣi*, der trotz seiner übersinnlichen Veran-

7a) Es handelt sich dabei um Grammatik (*vyākaraṇa*), Astronomie (*jyotiṣa*), Phonetik (*śikṣā*), Metrik (*chandas*), Etymologie (*nirukta*) und Ritualwissenschaft (*kalpa*).

8) Verdeutschte Mehrzahlform für *mantra*, "Denk-Mittel", ferner: "Gedanke, Rat" (vgl. *mantrī*, "Minister"). Der *mantra* kann als Lautverbindung definiert werden, die unabhängig des Sinnzusammenhangs aufgrund der Einheit von Klang (*śabda*), Form (*vāc*) und Inhalt (*artha*) eine eigene, in ihrer Wirkung selbsttätige Potenz darstellt. Im Veda, der sich als *mantra*-Literatur streng genommen jeder Exegese entzieht, und im orthodoxen Hinduismus sind die Mantren als mentales Instrument für das Gelingen aller rituellen Handlungen unabdingbar und konnten im Laufe der Entwicklung das äussere Ritualgeschehen sogar völlig ersetzen. Vgl. Gondas Definition (1963b, S. 255) in Bezug auf den vedischen Gebrauch: "word(s) believed to be of 'superhuman origin', received, fashioned and spoken by the 'inspired' seers, poets and reciters in order to evoke divine power(s) and especially conceived as means of creating, conveying, concentrating and realizing intentional and efficient thought, and of coming into touch or identifying oneself with the essence of the divinity which is present in the mantra." Für die Bedeutung von Mantren im nachvedischen, soteriologischen Heilsprozess siehe S. 104, Anm. 48.

9) U.a. kodifiziert bei Mn. X.1.

10) Cenkner 1982, S. 123f.

lagungen als Familienvorstand und nicht selten Offiziant beim Indra- und Agni-Kult im sozialen Leben verwurzelt war, stand schon in *ṛgvedischer* Zeit im asketischen *muni*, "dem Schweiger", eine teilweise antipodische Gestalt gegenüber¹¹. Dieser fiel durch seine unkonventionelle Lebensweise als entsagender Einsiedler oder Wanderer und als Anhänger des verpönten Rudra-, später Śiva-Kultes und yoga-ähnlicher Praktiken in der vedischen Gesellschaft auf. Es darf als wahrscheinlich gelten, dass der *muni* einem vor- oder zumindest ausservedischen, indigenen Kulturkreis entstammte und möglicherweise als (Proto-) *saṃnyāsi*-Guru-Typ oder schamanistische Variante des altindischen Guru-Instituts anzusehen ist¹². Diese heterodoxe Form des Guru-Instituts werden wir im Zusammenhang mit dem ebenfalls überweltlichen Meister-Institut der Upaniṣaden wieder aufgreifen. Vorderhand wenden wir uns der Entwicklung des klassisch-brahmanischen Meister-Schüler-Verhältnisses zu, das nicht nur der vedischen *ṛṣi*-Kultur und der Überlieferung des Veda verpflichtet ist, sondern auch Elemente der *muni*-Kultur aufgenommen hat.

B. Das *ācārya*-*brahmacārī*-Verhältnis der *Sūtra*- und *Dharma*-Literatur

Im atharvanischen Hymnus (XI.5) zur Verherrlichung des *brahmacārī*, des Schülers, "der [über Enthaltsamkeit und Veda-Studium] um einen *brahman*-mässigen Lebenswandel bemüht ist", tritt das vedische Meister-Schüler-Verhältnis als festumrissene Institution höchster Autorität in der Literatur erstmals in Erscheinung. Die ebenfalls mit verschiedenen göttlichen Potenzen in Verbindung stehende, *ācārya*-genannte Meister-Gestalt¹³ geht dabei mit einem durch *brahmacarya*¹⁴ oder *brahman*-Schülerschaft qualifi-

11) In *ṚV.* X.136 wird ein kürzerer Hymnus an ihn gerichtet; zum Selbstverständnis des *ṛgvedischen muni* siehe S. 139. – Vgl. Rahurkar (1964, S. XV), der geradezu von einer *ṛṣi*- und *muni*-Kultur spricht und damit Dumonts Dichotomie zwischen Mensch-in-der-Welt und Entsager in Erinnerung ruft, obgleich diese in frühvedischer Zeit nicht so ausgeprägt erscheint wie in der späteren vedischen Entwicklung. Darauf deutet u.a. die enge Verbindung des *ṛṣi* bzw. seines visionären Sehens mit *tapas* hin, der Erzeugung kreativer und lebensgenerierender, aber auch zerstörender "Hitze" (*ṚV.* X.109.4; 154.5; siehe Kaelber 1975, S. 374ff.; und ders. 1979; vgl. Rüping 1977, S. 83ff.). In Rahurkars Dichotomie wird der *muni*-Anteil an der indischen Lebens- und Denkweise ebenfalls für wesentlichlicher eingeschätzt als jener der *ṛṣi*-Kultur (a.a.O.)

12) Siehe Eliade 1975, S. 388ff., u. passim; vgl. o. Anm. 2.

13) Gondas (1965, S. 235) semantische Definition von *ācārya* – die Etymologie ist unsicher – lautet: "the man who knows, adheres to and (or) practises the traditional good behaviour, customs, practices, established rules or institutions [*ācāra*] etc." Mayrhofer (1953-1980) verzeichnet den Begriff nicht; vgl. Kane 1942.

14) Wörtl.: "der *brahman*-Wandel"; Gondas Definition von *brahmacarya* (a.a.O., S. 284) lautet: "applying or devoting oneself to brahman, 'walking with brahman', 'cultivating brahman', faring in harmony with brahman". AV. XI.5 legt den Grundstein für das bis heute ungebrochene Ansehen des *brahmacārī* bzw. der Werte – *svādhyāya* und Keuschheit –, die er verkörpert und ihn in enge Verbindung mit göttlichen Kräften, wie *tapas* und *brahman* (etymologisch umstritten), dem energiegeladenen, alles durchdringenden Urstoff, bringen. Zum engen Verhältnis von *brahmacarya*, erstmalig belegt in *ṚV.* X.109.5, zu (Selbst-)Opfer und *tapas*, womit *svādhyāya* und *prāṇāyāma* (Atemregulierung) wiederholt identifiziert werden, siehe Kaelber (1981, S. 81ff.) Nicht nur für *brahmacarya* (siehe Gondas Essay a.a.O., e.g. 309ff.) gilt, dass zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Religionsströmungen mit ein und demselben Begriff unterschiedliche Vorstellungen und Praktiken verbunden bzw. betont wurden.

zierten Jüngling arischen Standes eine überweltliche Beziehung ein, in der Meister und Schüler miteinander identifiziert werden. Während dem im Śatapatha-brāhmaṇa (XI.5.4; 3.3) erwähnten Einweihungsritus eröffnet der ācārya dem Novizen den hintergründigen Transzendenzbezug des Verhältnisses, indem er seine rechte Hand ergreifend zu ihm sagt:

Indra's Schüler bist du;
Agni ist dein Lehrer,
Ich bin dein Lehrer, o N.N.!¹⁵

In dieser Jünglingsweihe, die später als *upanayana*, "Hinführung [zum ācārya oder guru]", bekannt ist, übernimmt der ācārya die spirituelle Vaterschaft über den Novizen, indem er ihn zu seinem Foetus macht und ihm nach drei Nächten die geistige Wiedergeburt schenkt¹⁶. Mit ihr tritt dieser in den übernatürlichen Stand des *brahmacārī* und wird in die Gemeinschaft der *dviija* oder "Zweimalgeborenen" aufgenommen. Die Bedeutung des *upanayana*-Ritus kann daran ermessen werden, dass ein Jüngling vor seiner "zweiten Geburt" nicht am religiös-rituellen Leben teilhaben konnte und sich diesbezüglich auf der Stufe eines *śūdra* befand¹⁷. An der zitierten Brāhmaṇa-Stelle wird dieser vorhistorische Übergangsritus¹⁸ unter erstmaliger Erwähnung der Einweihung in die *sāvitrī* bzw. *gāyatrī* beschrieben. Es handelt sich dabei um einen ṛgvedischen Vers, der als Essenz des Veda geltend von jedem Eingeweihten in der täglichen *saṃdhyā*, dem vedischen Morgen- und Abend-Ritual, herzusagen ist¹⁹.

15) ŚB. XI.5.4.2 (Eggeling).

16) Vgl. das mythische Guru-Śiṣya-Verhältnis zwischen Śukra und Kaca, in dem der Guru seinem durch eine Dämonenlist einverleibten Schüler das Wissen um die Wiedererweckung zum Leben vermittelt – kraft dessen dieser über dieselbe Macht Brahmās verfügt wie sein Guru –, ihn aus seinem Bauch (wieder-)gebiert und von diesem seinerseits wieder zum Leben erweckt wird (Matsya-Pur. XXV.8-66). – Mn. II.169 unterscheidet drei Geburtsformen eines Ariers: die natürliche, von der Mutter geschenkte, jene anlässlich des *upanayana*-Rituals sowie die mittels der *dīkṣā*-Zeremonie erwirkte Wiedergeburt, wobei die beiden letzteren Formen über die erste gestellt werden (vgl. Āp. I.1.1.16-18). In Bezug auf die (Wieder-)Geburt anlässlich des *upanayana*-Ritus bezeichnet darum Manu (II.170) den *sāvitrī*-Vers (siehe Anm. 19) als Mutter und den ācārya als Vater, wobei die spirituelle Vaterschaft wiederum deutlich höher als die natürliche bewertet wird (II.146-48, 150-53; vgl. IV.182). Die Upaniṣaden (z.B. ChU. III.11.5, u. MaiU. VI.29) sowie Manu (II.171, 142) legen jedoch nahe, dass ursprünglich und in ältester Zeit der Vater zugleich ācārya bzw. Guru seines Sohnes war und dessen Erziehung allein getragen hat (siehe Kane a.a.O., S. 321f.)

17) Lingat 1973, S. 45 (mit Stellenangaben). Während die *dīkṣā*-Weihe zur Ausführung und(oder) Teilhabe am öffentlichen vedischen Opfer, dem *śrauta*-Ritual, berechnigte, öffnete die *upanayana*-Weihe den Zugang zur vedischen Überlieferung. Daher kann diese Zeremonie mit Tulpule (1984, S. 104) auch als "Einweihung in den religiösen Lebensweg" bezeichnet werden. Neben dem Heiratsritual gehört der *upanayana*-Ritus zu den wichtigsten Durchgangsriten des Hinduismus, auch *samskāra* genannt, "[Körper, Geist oder das Selbst betreffende, rituell-läuternde] Bereitung oder Firmung"; siehe auch Kane a.a.O., S. 268-315; ferner Pandey 1976, S. 111-52; Olson 1977; und Oldenberg 1977, S. 464ff. Für die Rolle von *tapas* und *brahmacharya* (Enthaltsamkeit) im vedischen Prozess der spirituellen Wiedergeburt siehe Kaelber (1975, S. 355-71).

18) Eine erste Anspielung auf einen Ritus der geistigen Wiedergeburt findet sich in RV. III.8.4-5; siehe auch Gonda a.a.O., S. 233.

19) Die *gāyatrī* (RV. III.62.10) ist ein Gebet um Inspiration, insbesondere für das Veda-Studium: "Dass wir dieses vorzügliche Licht des Gottes Savitar empfangen, der unsere Gedanken anregen soll" (Gonda 1960, S. 94f.) In späterer Zeit wurde aber auch

In der Dharmasūtra-Literatur dann findet die psychologische und spirituelle Tragweite und Zielsetzung des Verhältnisses ihre klassische Formulierung: Seine rechte Hand auf das Herz des Novizen legend, erweckt und beschwört der Meister anlässlich des Aufnahme-ritus den unauflösbaren, totalen Charakter der Bindung mit den Worten:

In meinem Herzen wohne dein Herz;
meinem Denken hänge mit [deinem] Denken an;
an meinem Wort erfreue dich mit ganzem Gemüt²⁰;
Bṛhaspati²¹ soll dich mir anvertrauen^{21a}!
An mir allein halte dich fest;
in mir mögen deine Gedanken weilen;
auf mich richte sich deine Verehrung;²²
gegenüber mir sollst du [deine] Stimme zurückhalten!²³

Die Tatsache, dass der Bräutigam während der Heiratszeremonie²⁴ bei derselben Geste fast gleichlautende Worte gegenüber seiner Braut spricht²⁵, ist nicht nur aufschlussreich für die in spiritueller und ethischer Hinsicht dem Meister-Schüler-Verhältnis nahekommende Beziehung zwischen Eheleuten. Diese parallele Erscheinung verdeutlicht umgekehrt auch die Vertraulichkeit und Innigkeit des *ācārya-brahmacārī*-Verhältnisses und, wie wir noch sehen werden, ebenso dessen Komplementarität, Unauflöslichkeit und – bis zu einem gewissen Grade – symbiotische Lebensform.

Der spirituelle Charakter des *upanayana*-Rituals und die übersteigerte Idealisierung der Meister- und Schüler-Gestalt dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass in der Praxis die Hauptfunktionen der klassisch-brahmanischen Form des *ācārya*-Guru-Instituts didaktischer und pädagogischer Art waren. Sie bestanden einerseits in Studium und silbenge-treuer Überlieferung einer bestimmten Veda-Rezension (*śākhā*), einschliesslich der Upaniṣaden, rituellen Handbücher und exegetischen Anhängen, und andererseits in der praktischen Erziehung und Vorbereitung zu diszipliniertem, ethisch begründetem Verhalten in Bezug auf die vielschichtige soziale und rituelle Bezugswelt und Pflichterfüllung als angehender Haushälter, wozu auch die Einführung in weltliche Wissensge-

ein Guru-Stotra in das *saṃdhya*-Ritual aufgenommen, welches in Anhang A wiedergegeben wird.

20) *eka-manas*; wörtl.: "[mit] einmütig[er Aufmerksamkeit]".

21) Bṛhaspati, "der Herr des Gebets", – möglicherweise ein vergöttlichter ṛṣi – wird in verschiedenen Lebenslagen zur Schutzgewährung angerufen. In seiner Eigenschaft als göttlicher Brahmane und *purohita* der Götter unter dem Namen *vibudha-guru*, "Lehrer der Weisen", fungiert er aber auch als deren Guru. Nach allgemein-hinduistischer Vorstellung bedürfen auch himmlische Wesen und Götter eines Guru, da sie ihrer (temporären) göttlichen Stellung ungeachtet gleich den Menschen der karmischen Vergeltungskausalität und damit dem Geburtenkreislauf unterworfen sind. Siehe auch Bali 1978.

21a) *niyunaktu*; wörtl.: "dich mit mir verbinden [wie zwei Zugtiere unter einem Joch]".

22) *sāmīcī* = *vandana*, pw.

23) *vācam niyacchatāt*, d.h. schweigen. Hiraṇyakeśi-GS. I.(2.)5.11; kürzer, aber weitgehend identisch in Āśvalāyana-GS. I.21.7, und Śaṅkhāyana-GS. II.4.1.

24) Zum *vivāha-saṃskāra*-siehe Pandey a.a.O., Kpt. VIII.

25) Pāraskara-GS. I.8.8.

biete gehörte²⁶. Beide Erziehungskomponenten, der Erwerb von Wissen und die Charakterbildung, welche von der Unterweisung untrennbar war, dienten nicht zuletzt der Wohlfahrt der arischen Lebensweise und der Aufrechterhaltung der brahmanischen Tradition und Privilegien²⁷.

Durch die lange Wohngemeinschaft zwischen Meister und Schüler in der Familie des ersteren waren ideale Voraussetzungen auch für eine existentielle, natürlich-imitative Nachfolge und Verwirklichung des spirituellen Meister-Vorbildes gegeben. Das Verhältnis wurde jedoch im Zuge der brahmanischen Ritualisierung einer minutiösen, in der Sūtra- und Dharma-Literatur kodifizierten Reglementierung unterworfen²⁸, welche nicht ohne formalisierende Rückwirkung auf das Verhältnis geblieben sein kann, wie jene selbst den Verfall der brahmanischen Ideale anzuzeigen scheint. Anders als zu Zeiten des ṛgvedischen ṛṣi-Guru-Instituts war nun die ācārya-Würde erblich und den männlichen Nachkommen brahmanischer Herkunft vorbehalten, während die Schülerschaft nur dem männlichen Geschlecht der oberen drei Stände offen stand²⁹.

Ausserdem unterlag das Verhältnis in Verbindung mit dem vitalen Kriterium des *adhikāra*, "der Berechtigung [auf] oder Befähigung [zu einem Amt bzw. zu einer Handlung]", dem sowohl Meister als auch Schüler unterstanden, einer strengen Arkandisziplin. Seit früher Zeit hing das Kriterium des *adhikāra* mit dem aussergewöhnlichen Stellenwert zusammen, welcher der *vidyā*, "dem Wissen" oder "der Wissenschaft", allgemein beigemessen wurde; denn sie "bedeutete praktisch verwendbare Kenntnis, mit deren Hilfe man Zwecke oder Absichten erreichen kann, einen Schlüssel zu besonderen oder ausserordentlichen Leistungen, gleichviel wie sie nach modernen Massstäben charakterisiert wird: als rituelles Wissen, als Magie oder als angewandte Wissenschaft"³⁰. Das berühmte *Vidyā-sūkta* alter Zeit³¹ legt diesen Zusammenhang in ergreifender Weise offen und setzte die Rahmenbedingungen fest, unter welchen *vidyā* übermittelt werden durfte:

Vidyā, fürwahr, trat an den Brahmanen heran [und sprach]:
Wache über mir! Ich bin deine Schatzkammer.

26) Per definitionem (Mn. II.140) hatte der ācārya aber lediglich die *upanayana*-Weihe und Veda-Unterweisung samt Rahasyas ("Geheimnisse") und Kalpa- bzw. Ritual-sūtras zu erteilen.

27) Siehe Kane a.a.O., S. 138-53. Laut Manu (X.76-78) sollen von den sechs brahmanischen Pflichten (*karmāṇi*) – Unterricht und Studium des Veda, Opfer für sich selbst und für andere, Gabe und Empfang von Almosen (X.75) – die Lehrtätigkeit, das Opfern für andere und die Annahme von Almosen als Mittel zum Lebenserhalt dem brahmanischen Stand vorbehalten bleiben.

28) E.g. Mn. II.36-68 (*upanayana*); 69-249 (Pflichten und Gelübde eines *brahmacārī*); IV.92-127 (*svādhyāya*). Siehe auch Glasers (1912) detaillierte Aufarbeitung dieser Quellen.

29) Ein Teil der Übergangsriten wurde zwar auch beim weiblichen Geschlecht arischer Abstammung vorgenommen, doch ohne Rezitation oder Einweihung in die vedischen Texte (Mn. II.67-67; IX.18; vgl. Kpt. I, Anm. 4).

30) Gonda a.a.O., S. 176; vgl. Glaser a.a.O., S. 14f.

31) Dessen Urquelle ist unbekannt (P.K.Aithal mündl.), doch wird es bereits von Yaska (Nir. II.1.4) zitiert, ferner in Vās. II.8-11 (die Vorlage für unsere Übers.), teilweise in Viṣṇu. XXIX.9-10, in anderer Wortfassung in Mn. II.114-15, etc.

Einem [mich] Geringschätzenden, Unehrliehen [und] Ungezügelter gegenüber sollst du nicht über mich sprechen, damit ich kraftgeladen³² bleibe.

Einem aber, den du für rein³³, wachsam³⁴, über [höhere] Geisteskraft verfügend³⁵ [und] dem *brahman*-Wandel verpflichtet³⁶ befindest und dir nie und nimmer Schaden [oder: Leid] zufügen wird, dem darfst du mich mitteilen; [er ist] der Hüter der [Schatz-]Kammer, o Brahmane!

Er, der, die Ohren mit Weisheit³⁷, durchdringend, ohne Schmerz zuzufügen Unsterblichkeit³⁸ schenkt, ihn soll er [der Schüler] als Vater und Mutter betrachten; ihm darf er nie und nimmer böswillig gesinnt sein.

Jene Brahmanen[-Schüler], die, obgleich [von ihm] unterwiesen, dem *guru* in Wort, Gedanke oder Tat nicht die gebotene Achtung erweisen, gerade wie sie vom *guru* nicht zum Essen geladen würden, genauso ist [ihnen] alles [vom *guru*] vernommene [Wissen]³⁹ von keinem Nutzen.

Um wieviel höher und genauer mussten die Anforderungen sein, die an die Übermittlung des Veda, dem Wissen par excellence, zu stellen waren: "Von Gesetzes wegen dürfen", laut *Manu-smṛti*, "zehn [Personen], der Sohn eines Lehrmeisters⁴⁰, einer, der willens ist, zu gehorchen [oder: zu lernen]⁴¹, einer, der [höheres] Wissen vermittelt⁴², einer, der pflicht- und sittenbewusst ist bzw. am *dharma* festhält⁴³, einer, der rein, freigebig, rechtschaffen⁴⁴ ist, und ein [Bluts-]Verwandter, [im Veda] unterrichtet werden"⁴⁵.

Mehr als die Funktion des *ācārya* an das Pflichtenheft des Ehemannes erinnern die mannigfaltigen Verhaltensmassregeln, welchen der *brahmacārī* während seiner Lehrzeit im Hause seines Meisters unterworfen war, über die Erfüllung von Hausarbeiten⁴⁶ hinaus an die soziale, ethische und ökonomische Stellung der Ehefrau. Denn auf Seiten des *brahmacārī*, auch *guru-kula*-, *ācārya-kula*- oder *ante-vāsī*, "einer, der in der Familie bzw. in der Nähe des Meisters lebt", genannt, war das klassische Verhältnis vor

32) *vīryavatī*

33) *śuci*

34) *apramatta*; oder: nicht überlegt bzw. nicht selbstvergessen.

35) *medhāvī*

36) *brahmacarya-upapanna*

37) *vidatha*

38) *amṛta*

39) *śrūta*; wörtl.: "was gehört wurde".

40) *ācārya-putra*

41) *śuśrūṣu*; wörtl.: "einer, der zu hören wünscht".

42) *jñānāda*

43) *dhārmika*

44) *sādhu*

45) Mn. II.109; ebenso Yājñ. I.28. Mn. XI.113 hält es unter allen Umständen für besser, wenn der *ācārya* sein Wissen mit ins Grab nimmt als es in unfruchtbaren Boden zu säen (vgl. II.111, 112).

46) Siehe Hoens in: Gupta et.al. 1979, S. 75.

allem durch Treue, unbedingten Gehorsam und göttlichen Respekt gegenüber dem Meister charakterisiert. Ein *brahmacārī* durfte während der Studienzeit nur bei seinem Lehrmeister wohnen⁴⁷. Jene betrug die für die Erlernung einer Veda-Rezension vorgesehene Zeit, wenigstens aber zwölf Jahre⁴⁸. Eine unterwürfig dienende Ehrfurchtshaltung wie gegenüber einer Gottheit galt zumindest in traditionsbewussten Kreisen als oberstes Gebot. Das Āpastamba-dharmasūtra, zum Beispiel, setzt fest:

He [*brahmacārī*] shall obey his teacher⁴⁹,
except [when ordered to commit] crimes which cause loss of caste.

He shall do what is serviceable to his teacher,
he shall not contradict him.

He shall approach his teacher with the same reverence as a deity⁵⁰,
without telling idle stories, attentive and listening eagerly to
his words.⁵¹

Darüberhinaus war die Schülerschaft mit der Einlösung einer Fülle von *brahmacarya*-gemässen Pflichten und Gelübden verbunden, insbesondere dem Unterhalt des häuslichen Opfer-Feuers (*homa-agni*), der Aufsicht über das Vieh, der Verschonung aller Lebewesen und dem täglichen Bettelgang. In der Tat schuf die geregelte Dienstbarkeit gegenüber dem Guru die institutionellen Voraussetzungen für die spätere kultische Verehrung der Lehrmeister-Gestalt. In demselben Dharmasūtra findet sich folgende Erläuterung:

Alms (*bhaikṣa*) are declared to be sacrificial food (*havis*).
In regard to them the teacher [holds the position which]
a deity [holds in regard to food offered at a sacrifice].⁵²

Manu (XII.83) erklärt dem Brahmanen-Stand ganz allgemein:

Veda-Studium, Askese⁵³, [Selbst-]Erkenntnis⁵⁴,
Bezähmung der Sinne, Fehlen des Wunsches zu töten⁵⁵ und
Dienst am Guru⁵⁶ eignen sich am besten,
um das unüberbietbare [höchste Gut] zu erlangen.

Durch das umfassende, im Kern spirituelle Erziehungskonzept bedingt, wurde auf die Auswahl des Lehrmeisters grösste Sorgfalt verwandt; denn:

47) Āp. I.1.2.17.

48) I.1.2.16.

49) *ācārya-adhīnaḥ syāt*; wörtl.: untergeben, untergeordnet, abhängig von, pw.

50) *devam-iva-ācāryam-upāsita*

51) *vācam śuśrūṣamāṇosya*; I.1.2.19-20; 2.6.13 (Bühler).

52) *tatrā-ācāryo devatā-arthe*; I.1.3.43 (Bühler).

53) *tapas*

54) Wie durch die nachfolgenden Verse (XII.84, 85) verdeutlicht wird, handelt es sich um (ātma-)jñāna.

55) *ahiṃsā*

56) *guru-seva*

Von Finsternis zu Finsternis geht, wer von einem Unwissenden⁵⁷ eingeweiht wird und ein unwissender Brahmane [bleibt].

Deshalb sollte man einen Initiator⁵⁸ zu erlangen suchen, der aus guter Familie stammt, gelehrt und selbstbeherrscht ist.⁵⁹

Nach einer anderen Definition⁶⁰ sollte der *ācārya* ein Brahmane sein, der ausschliesslich dem Veda verpflichtet ist (*veda-ekaniṣṭha*), den *dharma* kennt, von guter Herkunft, rein und nicht müssig ist, und als *śrotriya* die seiner Familientradition gemässe Veda-Überlieferung studiert hat⁶¹. Vom *ācārya* wurde neben der möglichst weitgehenden Verwirklichung dieser Ideale und der vorbildlichen Erfüllung seiner rituellen und übrigen standesgemässen Pflichten (*sva-dharma*) vor allem rückhaltlose Preisgabe seines Wissens an den für würdig befundenen Schüler erwartet, galt es doch die Kontinuität der altehrwürdigen, heiligen Tradition unter keinen Umständen zu gefährden. Dass ein Schüler in Unglückszeiten selbst von nicht-brahmanischen Lehrern religiöse Unterweisung anzunehmen bereit sein musste⁶² und ein Brahmane sich in derartigen Umständen selbst von einem *kṣatriya* oder *vaiśya* unterrichten lassen konnte⁶³, bezeugt die hohe Wertschätzung des Wissens, darf aber auch als Hinweis darauf verstanden werden, dass die vedische Überlieferung nicht nur in brahmanischen Kreisen schulmässig kultiviert wurde.

Der intimen Aufnahme in die Familiengemeinschaft des *ācārya* entsprechend, die einer zumindest zeitweisen Adoption und eigentlichen Affiliation⁶⁴ gleichkam, wurde der *brahmacārī* auch in weltlicher Hinsicht wie ein Sohn behandelt. So wurde ihm zuweilen der Name seines Lehrmeisters gegeben und er galt – wie auch umgekehrt – unter Umständen sogar als erberechtigt⁶⁵. Demgemäss ging der selbstverständlichen Loyalität zwischen

57) *avidvān*

58) *saṃskārtr*; von derselben Wurzel *saṃ-s-kr*, "bereiten, zurechtmachen", wie *saṃ-skāra* (siehe o. Anm. 17).

59) *Āp.* I.1.1.11-12; für weitere Stellen siehe Pandey a.a.O., S. 125f.

60) Laut einem Vyāsa-Zitat im *Samśkāraprakāśa* des Mitramiśra (17. Jh.), S. 408, zit. in Kane a.a.O., S. 324f.

61) In seiner aufsteigenden, achtstufigen Brahmanen-Skala definiert der *smṛti*-Autor Devala (vor 800 n.Chr.) den auf dritter Stufe stehenden *śrotriya* als Brahmanen, der eine Veda-Rezension, einschliesslich der Vedāṅga, studiert bzw. memoriert hat und die sechs brahmanischen Pflichten erfüllt (u.a. zit. in Vaikh.-GS. I.1; siehe Kane a.a.O., S. 131f.).

62) Mn. II.241.

63) *Āp.* II.2.4.25 (Lingat a.a.O., S. 39). Manu (II.238) räumt sogar ein: "He who possesses faith (*śraddhā*) may receive pure learning (*subhā vidyā*) even from a man of lower caste..." (Bühler; vgl. III.156); und auch der *Mitākṣara*-Kommentar (± 1100 n.Chr.) zu Yājñ. I.118 erlaubt die Unterweisung von Brahmanen durch *kṣatriyas* und *vaiśyas*, sofern inständigst darum gebeten, nicht jedoch in eigener Willkür (Kane a.a.O., S. 325). Puram. (183), eine der grossen Anthologien der alttamilischen Caṅkam-Literaturperiode (100 v. – 250 n.Chr.), unter deren Dichtern eine gute Anzahl niedriger Abstammung war, erklärt schlicht: "Even among the low castes, if one of the lower caste is learned, another of the higher caste will forget the learned man's low caste and will go to him for instruction" (Arunachalam 1969, S. 96).

64) Bekanntlich von lat. *ad filius*.

65) Mn. IX.187.

Meister und Schüler wechselseitige Schutzdeckung einher⁶⁶. Der Umstand, dass dieses Adoptiv-Verhältnis als eigentliche Blutsverwandtschaft empfunden wurde, erhellt ferner daraus, dass Lehrermord (*ācārya-han*) mit Vater- oder Mutter-Tötung gleichbedeutend war. Abgesehen vom *brahmacarya*-Gelübde des Schülers und der hohen Stellung der Frau des Guru, dürfte es auch damit zusammenhängen, warum Beischlaf mit jener (*guru-talpaga*) als Inzest gewertet und damit als eine der fünf Hauptsünden (*mahāpātaka*) gebrandmarkt wurde⁶⁷ und der Schüler die Tochter seines Guru – gleichsam seine Schwester – nicht heiraten konnte⁶⁸.

Unterricht und Aufenthalt beim *ācārya* waren unentgeltlich, doch war es eine Ehrenpflicht, dass der Schüler am Ende seiner langjährigen Lehrzeit ein seinen Möglichkeiten entsprechendes Natural-Geschenk darbrachte, die *veda-dakṣiṇā* oder "*dakṣiṇā* für den Veda[-Unterricht]", später auch *guru-dakṣiṇā* genannt. Manu (II.246) führt Land, Gold, Vieh, Sonnenschirm und Schuhe, Korn, Gemüse u.a. auf. Eine von vornherein festgelegte Entschädigung galt jedoch als in höchstem Masse verwerflich und unvereinbar mit dem Geist des Guru-Instituts⁶⁹. Diesbezüglich unterscheidet sich der klassische *ācārya* vom *upādhyāya*, dem "Hilfsrezitator" oder Unterlehrer, der lediglich über ein Teilwissen des Veda und(oder) der Hilfswissenschaften verfügt und damit seinen Lebensunterhalt bestreitet⁷⁰. Die Zusammenstellung der von Manu aufgeführten, das Guru-Institut betreffenden Übertretungen, die den Ausschluss vom Ahnenkult bzw. den *śrāddha*-Zeremonien zur Folge haben, entwirft ein akzentuiertes Negativbild des klassischen *ācārya-brahmacārī*-Verhältnisses: Jemand, der sich seinem Lehrer widersetzt; jemand, der das *brahmacarya*-Gelübde gebrochen hat; einer, der gegen ein ausbedungenes Entgelt lehrt und jener, der unter dieser Bedingung unterrichtet wird; ferner einer, der einen Lehrer [ohne ausreichenden Grund] verlässt, und schliesslich jener, der [den Veda] von seinem Sohn lernt⁷¹.

Am Ende seiner Lehrzeit hatte sich der *brahmacārī* zu entscheiden, ob er seinen Guru um Erlaubnis zur Beendigung seines Studiums und zum Eintritt in den weltlichen Stand des *gṛhastha* oder Hausvaters bitten wollte oder aber auf Lebenszeit der Welt zu entsagen wünschte, sei es als *naiṣṭhika* oder lebenslanger *brahmacārī*⁷² bei seinem bisherigen Guru, sei es als Schüler eines neu auserwählten *saṃnyāsi*-Guru. So wie in den brahmanischen Rechtsschriften das ordnungsgemässe Durchlaufen aller vier Lebensstufen betont wird und der Stand des *gṛhastha* über alle anderen

66) Der Grammatiker Pāṇini († 450; IV.4.62, zit. in Gonda 1965, S. 285, Anm. 4) nennt den Schüler *chātrā* "because his duty (*chatram śīlam asya*) was to be always at his teacher's service and to protect him like an umbrella".

67) Mn. XI.55, 103-7.

68) Böhrtlingk verzeichnet einen Vers, in dem Beischlaf mit der Tochter des Lehrers einem Brahmanenmord gleich bewertet wird (IndSpr. I, Nr. 874).

69) Vgl. Mn. III.156.

70) II.141.

71) III.153, 155-57, 160.

72) Zu dessen Lebensweise siehe wiederum Mn. 243-44, 247-49.

gestellt wird und als obligatorisch galt, war es jedoch die Regel, dass der *brahmacārī* nach dem *snāna-* bzw. *samāvartana-saṃskāra*, das heisst über "ein [rituelles] Bad" und "die Rückkehr [vom Haus des Guru in jenes des Vaters]", in ein weltliches Dasein zurückfand, indem er nach einer rituellen Übergangsperiode als *snātaka*, "Gebadeter", eine Familie gründete. Beim Abschied pflegte der *ācārya* in einem Rückblick auf die abgeschlossene Erziehung und zugleich Ausblick auf die angehenden moralischen, rituellen und sozialen Pflichten seinem Schüler als letzte Unterweisung mit auf den Weg zu geben, Wahrhaftigkeit in Wort [Gedanke und Tat] und gewissenhafte Pflichterfüllung zu üben, seinen Familienstammbaum nicht abreißen zu lassen, Studium und Weitergabe des Veda nicht zu vernachlässigen sowie Eltern, Lehrern und Gästen göttlichen Respekt entgegenzubringen⁷³.

Was die spirituelle und rituelle Führung des angehenden Familienvaters anbetraf, so löste das vertraute Verhältnis zum *ācārya* eine formalere, durch die rituelle Bezugswelt bestimmte Beziehung zum *kula-purohita-Guru*⁷⁴, auch *kula-guru* genannt, ab, der als persönlicher Mentor und vor allem Familien-Priester dem Hausvater in der vorschriftsgemässen Verrichtung aller Haus- und Opferriten, einschliesslich der *saṃskāras*, beistand; ausserdem stand es ihm offen, bei einem *saṃnyāsi-Guru* freier Wahl Rat und Lebenshilfe zu suchen oder die Beziehung zu seinem ursprünglichen Lehrmeister aufrechtzuerhalten. Manu deutet auf eine durch Wissen und Herkunft qualifizierte Hierarchie von Gurus hin bzw. auf die legale, ja angezeigte Praxis, einen in Bezug auf die genannten Kriterien unbefriedigenden Guru an Stelle eines vollkommeneren Lehrers zu verlassen, ansonsten der Schüler seinen Lehrmeister nicht grundlos aufgeben durfte⁷⁵.

Im Zusammenhang mit der Pluralität der altindischen Guru-Gestalt, nicht nur auf horizontaler Ebene innerhalb des Sippenverbandes, in der säkularen Berufsausbildung und in der Gesellschaft überhaupt, sondern auch in vertikalem Sinn im Kontext der einzelnen Lebensstadien – *ācārya*-, *kula-purohita*- und *saṃnyāsi-Guru* –, dürfte sich die Institution des *upaguru* entwickelt haben. Mit dieser ist die wahrscheinlich seit alters her verbreitete Praxis verbunden, neben dem die *upanayana*-Weihe vornehmenden und in den Veda einführenden *ācārya-Guru* einen oder mehrere "Hilfslehrmeister" zweiter Rangordnung zu haben, deren Prototyp möglicherweise der *upādhyāya* verkörpert.

Während Ansehen und Stellung des priesterlichen *purohita-Guru*-Instituts wesentlich vom Stellenwert des Rituals an den Fürstenhöfen abhing und seit dem Mittelalter fast nur noch bei Hausriten beansprucht wird, ist das klassische *ācārya-Guru*-Institut bei den sozio-ökonomischen Erfordernissen der Neuzeit vollends an den Rand der Gesellschaft gedrängt worden.

73) TU. I.11.1-2, womit noch heute Graduierte der Geisteswissenschaften an indischen Universitäten entlassen werden (Altekar 1934, S. 365f.)

74) Vgl. die Gestalt des *rāja-purohita-Guru*, o. S. 8f.

75) Mn. II.241-2; III.157. Siehe auch IndSpr. III, Nr. 4027, 4144.

Letzteres überlebt in freilich gewandelter Form nur noch unter der Patronage vereinzelter Veda-Schulen (*veda-pāṭhaśālā*)⁷⁶. Kennzeichnend für diese Art der Veda-Überlieferung ist, dass der Lehrer, *vedapāṭhaka* genannt, ähnlich einer Schulklasse und in Anlehnung an die Massen-Unterweisung an den altindischen Universitäten⁷⁷, eine Mehrzahl von Schülern gleichzeitig bzw. in nivellierender Art unterrichtet.

Anders erlebte die mystische Tradition des Guru-Instituts im Anschluss an die frühvedische *ṛṣi*- und *muni*-Kultur bzw. in der Weiterentwicklung des (Proto-) *saṃnyāsi*-Guru-Typs eine blühende und bewegte Geschichte bis in die Gegenwart, deren Grundlagen wir uns nun zuwenden wollen.

2. DAS GURU-ŚIṢYA-VERHÄLTNIS DER UPANIṢADEN

Für die ideologische und soziologische Formgebung des überweltlichen, soteriologischen Guru-Typs sind die *Āraṇyakas*¹, mystisch-spekulative, "im Wald kultivierte" Geheimlehren, und erst recht dann der Vedānta, die "das Veda-Ende" markierenden, gleichwohl bis heute unabgeschlossenen Upaniṣaden, bedeutsam. Diese esoterischen Literaturgattungen zeigen, dass die *saṃnyāsa*-Kultur, mit der, wie bereits erwähnt, Ideen aus heterodoxen Kulturströmungen – in welchen bekanntlich auch die monastischen Religionen des Buddhismus und Jinismus gross geworden sind – in die orthodoxe Tradition eingeflossen sind, schon in vedischer Zeit auch in traditionsbewussten Kreisen über grosses soziales und religiöses Gewicht verfügte. Während der traditionelle Brahmanismus in einem rituellen Formalismus zu erstarren beginnt, bricht in diesen Schriften das kreativ-intuitive Denken und asketisch-introspektive Heilsstreben der indischen Mischkultur erneut hervor, welches zu einer Intellektualisierung und, darüber hinaus, zu einer Spiritualisierung der orthodoxen Religiosität führt². Aus religionshistorischer Sicht ist diese Entwicklung – und mit ihr auch jene des Buddhismus und Jinismus – als Reaktion auf die einseitig-ritualistische Weltanschauung des Brahmanismus zu deuten, dessen blutige Tieropfer-Praxis in gewissen Kreisen Anstoss erregte. Wie so oft in der indischen Geschichte zu beobachten, fielen jedoch die alten Strukturen nicht einer kompromisslosen Kulturrevolution anheim, sondern erfuhren im Verlauf eines wechselseitig befruchtenden Assimilationspro-

76) Vgl. die Funktion und Stellung der heutigen *Śāṅkara-maṭha*, die alle eine grössere *veda-pāṭhaśālā* unterhalten (siehe Cenknier 1983, S. 117ff.).

77) Siehe Mookerji 1951, Kpt. XXIV.

1) Siehe Sprockhoff 1981.

2) Im Zuge dieses Amalgamierungsprozesses wurde die *saṃnyāsa*-Kultur, namentlich deren asketischer Lebensstil, ihrerseits von einer ritualisierenden und institutionalisierenden Reglementierung durch die brahmanischen Rechtsgelehrten erfasst (siehe Mn. VI.; für die *dīkṣā* von Asketen Gonda [1965, S. 27]; für deren Rituale Sprockhoff [1976, S. 52-66]). Dabei stellte das altindische *brahmacarya*-Ideal, welches nicht allein innerhalb der orthodoxen Tradition entstanden sein kann, einen vorzüglichen ideologischen und soziologischen Anknüpfungspunkt dar.

zesses in einem erweiterten Kulturzusammenhang eine Weiterentwicklung und ideologische Akzentverschiebung³.

In Übereinstimmung mit dem neuen, verinnerlichten Welt- und Lebensgefühl bewirken die Seher und Weisen dieser schöpferischen Zeitströmung eine weitgehende Sublimierung und Abstrahierung der immer mehr veräußerlichten Ritualpraxis. Das vergeistigte Opferideal tat dabei das seine zur Förderung der *saṃnyāsa*-Institution, indem es dem Individuum rituelle und damit soziale Unabhängigkeit gewährte⁴. Die Chāndogya-upaniṣad (VIII. 5.1-3) postuliert den asketisch-kontemplativen Lebensstil des *brahmācārī*, der in diesem Schriftkorpus über die erste Lebensstufe hinaus auf die gesamte Lebenszeit bezogen wird, als einzigen Weg zur transzendent-immanenten *brahman*-Welt und implizit als wahres oder höchstes Opfer.

Auch die Autorität des Wissens als Mittel zu Macht und Heil bleibt unangefochten, doch über das rituelle und allgemein gegenständliche Wissen wird nunmehr jenes um das immanente Selbst (*ātma-vidyā*) metaphysischer und metapsychologischer Natur und das Wissen um das mit ihm identische *brahman* (*brahma-vidyā*), der allgegenwärtigen, rein geistigen Essenz des Kosmos, gestellt. Diese ontologische Unterscheidung zwischen einem "niederen" oder relativen Wissen (*aparā-vidyā*), unter das nicht nur das gesamte Realwissen, sondern selbst die vedische Überlieferung samt Anhängen fällt, und einer "höheren", absoluten Wissensкатегorie (*parā-vidyā*), über die allein das unvergängliche *brahman* erkannt wird⁵, führte zu einer für den religiösen Wandel entscheidenden Erweiterung des traditionellen Menschenbildes. In analoger Weise wurde zwischen dem *deva-sama* oder "gottgleichen" Brahmanen, der mit Veda-Wissen ausgestattet, auf "dem Weg der [frommen] Werke" (*karma-mārga*) der herkömmlichen Gottesverehrung und Opferpraxis (*yajña*) nachlebte, und dem *brahma-sama* oder "brahman-gleichen" Brahmanen unterschieden, der auf "dem Weg der [intuitiven] Erkenntnis"⁶ (*jñāna-mārga*) über asketische Selbstdisziplin (*tapas*)

3) Siehe Heesterman (1964, S. 27), dessen allgemein gehaltene Feststellung zumindest für die Zeit der Upaniṣaden gültig ist: "The question that occupies religious thought appears not to be: sacrifice or rejection of sacrifice, but rather what is the true sacrifice. Equally the question does not turn on brahmin superiority or its rejection, but on the point who is the true brahmin."

4) Die vollständige Verinnerlichung des Rituals erscheint bereits in BÄU. I.4.17: "...the self (*ātman*) is his act, because he acts with the self [of him who 'knows thus']..." (Heesterman a.a.O., S. 23). Vgl. MaiU. I.1, VI.33-38, wo Opferriten als Opfer an *ātman* und *brahman* umgedeutet werden (vgl. VI.26). Mn. II.85 hält das rein im Geist vollzogene Feueropfer für tausendmal wirkungsvoller als das gängige Ritual. – Siehe auch Heesterman (a.a.O., S. 24f.), der die These vertritt, dass die Institution der Entsagung nicht notwendig anti-brahmanisch ist, sondern bereits im klassischen Ritualdenken implizit vorhanden war, indem das jenem inhärente Prinzip der Individualisierung des Rituals notgedrungen zu dessen Verinnerlichung führen musste; "in fact the ideal brahmin is the renouncer" (ebda., S. 29ff., mit Belegen).

5) MuU. I.1.4-5; *parā-*, *brahma-* bzw. *ātma-vidyā* gilt als die Grundlage allen Wissens (I.1.1) und bildet den verbindenden Gegenstand der unsystematischen und uneinheitlichen Religionsphilosophie der Upaniṣaden.

6) Die Begriffe "Intuition, intuitive Erkenntnis oder intuitive Wahrnehmung" u. dgl. werden hier durchgehend zur Bezeichnung eines zeitlich gerafften, übersinnlichen Aktes des unwillkürlichen, ganzheitlichen und unmittelbaren Gewährwerdens (vgl. engl. *awareness*) letzter Werte verwendet.

absolutes *brahman*-Wissen erlangt hat⁷. Laut Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad (III. 8.10), "der grossen [Geheim-]Sitzung in der Waldwildnis", ist nur jener ein (wahrer) Brahmane, der vor seinem Ableben das Unvergängliche kennt, ansonsten er, aller frommen (Opfer-)Werke, wie *homa*, *yajña* und *tapas*, zum Trotz, zu bemitleiden ist; denn "was von ihm [*ātman*] verschieden, das ist leidvoll"⁸ und das Leben ohne dessen Erkenntnis gleichsam vertan:

Wer ihn⁹ hienieden fand, besitzt die Wahrheit¹⁰,
Wer ihn hier nicht fand, dem ist's gross Verderben¹¹.
In jedem Wesen nimmt ihn wahr der Weise¹²
Und wird, hinscheidend aus der Welt, unsterblich.¹³

An diesem Punkt der weltanschaulichen Wende spätvedischer Zeit kommt das Guru-Institut der Upaniṣaden¹⁴ zu tragen – wenn beim nur teilweise formellen, unorthodoxen Charakter und bei aller Uneinheitlichkeit der in der Entwicklung begriffenen Autoritäten, Lehren und Lehrweisen überhaupt von einem solchen gesprochen werden kann.

Aus dem Nichtseienden führe mich zum Seienden;
Aus der Finsternis führe mich zum Lichte;
Aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit!¹⁵

Dieses Gebet, welches der vedischen *sāma*- bzw. Gesangsliturgie entstammt und dort zum *sāma*-Vortrag des Priesters (*prastotr*) vom Opferherrn gesprochen wird, bringt sowohl das neue Lebensgefühl und Lebensziel jener ausserweltlichen Kreise zum Ausdruck als auch Glaube, Hoffnung und Verwirklichung, welche nach Befreiung und Erlösung aus dem Geburtenkreislauf

7) Mbh. XII.76, interpretiert von Heesterman a.a.O., S. 28.

8) *ato'nyad-ārtam*; BÄU. III.4.2, 5.1, 7.23. Der spätvedische Pessimismus hat sich nicht parallel oder erst in (teilweiser) Anlehnung an den Buddhismus entwickelt (e.g. MaiU., *passim*), sondern ist schon in den ältesten Upaniṣaden fester Bestandteil der Weltanschauung; z.B. in BÄU. IV.4.11 (Deussen):

Ja, diese Welten sind freudlos,
Von blinder Finsternis bedeckt;
In sie geh'n nach dem Tod alle,
Die nichterweckt, nichtwissend sind.

Vgl. III.5.1; und KāthU. I.26-28; sowie für eine andere Einschätzung des upaniṣadischen Lebensgefühls Sontheimer (1980, S. 375f.) bzw. TU. II.8.1.

9) den *ātman*

10) *satya*

11) *vināsti*; oder: Verlust.

12) *dhīrāṇ* (pl.)

13) KeU. II.5 (Deussen); vgl. BÄU. IV.4.14. Erkenntnis des *ātman*, "welcher über Hunger und Durst, Leid (*śoka*), Bewusstseinstrübung (*moha*), Alter [und] Tod hinausgeht" (III.5.1), erweist sich als spät-vedische "Wunschkuh" (*kāmadhenu*): "Wer den *ātman* als die Welt verehrt, dessen Werk (*karma*) wird nicht zunichte; vielmehr wird er aus diesem *ātman* erschaffen, was er immer begehrt" (I.4.15; Deussen; vgl. ChU. VIII.7.1).

14) Siehe Bhat 1974; R.Sinha 1979; Nikam 1979; CenKner 1983, S. 8-28; ferner Sarmah 1978.

15) BÄU. I.3.28 (Deussen):

asato mā sadgamaya
tamaso mā jyotirgamaya
mṛtyormā'mṛtam gamayeti.

strebende Sucher (*mumukṣu*) seit upaniṣadischer Zeit mit der Guru-Gestalt und deren Nachfolge verknüpfen.

Die ausserordentliche Stellung dieses Guru-Typs als Erlöser aus dem unwirklichen und doch leidvollen *samsāra* und Führer zur Unsterblichkeit lässt sich an der axiomatischen Selbstverständlichkeit und schlechterdings auf persönlicher Erfahrung beruhenden Gewissheit ermessen, mit welcher der grosse Meister Uddālaka Āruṇi seinen Sohn Śvetaketu wissen lässt:

...ein Mann, der hienieden einen Lehrer gefunden¹⁶, ist sich bewusst¹⁷:
'diesem [Welttreiben] werde ich nur so lange angehören, bis ich erlöst sein werde, darauf werde ich heimgehen'.¹⁸

Daneben ist die lapidare Bemerkung derselben Upaniṣad zu stellen:

...das Wissen, welches man vom Lehrer¹⁹ lernt,
führt am sichersten zum Ziele.²⁰

In Anbetracht der Gefährlichkeit des Weges und der esoterisch-mystischen Qualität des metaphysischen Wissens, konnte keiner daran denken, ohne qualifizierte Führung ans Ziel zu gelangen:

Steht auf! wacht auf! erlangt habend
Treffliche Lehrer²¹, merkt auf sie.
Wie schwer zu gehn auf scharfer Messerschneide ist,
Schwer ist der Weg! Den lehren euch die Weisen.²²

Die Schwierigkeit des nun betont überweltlichen Heilsweges zum soteriologischen Wissen um das als Selbst immanente Unvergängliche verlieh der ohnehin einzigartigen Autorität des Guru-Instituts erst recht den Stellenwert einer *conditio sine qua non* für jedwelche Art heiligmässiger Lebensführung, insonderheit spirituellen Wachstums. Die unbegriffliche und ungegenständliche, subtile Natur des Heilszieles stellte anderseits erhöhte Anforderungen an Meister und Schüler:

Die [Lehre (*dharma*)], welche] von vielen nicht fürs Hören zu erlangen ist, die sie – selbst wenn sie [sie] hören – nicht verstehen:
selten [ist] einer, der [sie] lehrt: glücklich, wer ihn erreicht;
selten [ist] ein Kenner²³: glücklich [dessen] Schüler²⁴.

16) *ācāryavat*

17) *veda*; wörtl.: "weiss".

18) ChU. VI.14.2 (Deussen).

19) *ācārya*

20) IV.9.3 (Deussen); vgl. IV.14.1; VI.14.1-2; und MaiU. VI.28.

21) *varāṇ*

22) *kavayo*; KāthU. III.14 (Deussen); vgl. Raus wörtliche Übersetzung:

Steht auf, seid wach, merkt auf, nachdem ihr [eure] Wünsche erreicht habt!
Schwer ist des Schermessers scharfe Schneide zu überschreiten. Wildnis auf dem Wege nennen dies die Seher.

23) *jñātr*

24) *anūśiṣṭa*

Wird diese [Lehre] von einem niederen Manne [d.h. von einem Sterblichen] gelehrt, so ist sie nicht leicht verständlich, [auch wenn sie] vielfach überdacht [wird]. Ohne dass ein anderer sie lehrt, gibt es zu ihr keinen Zugang. Sie ist ja feiner als der Umfang eines Atoms, etwas Unvorstellbares²⁵.

Vermittlung und Erziehung zur Selbst-Erkenntnis (*ātma-jñāna*), dem wirksamsten Mittel und Ziel²⁶ der *upaniṣad*, "des Sichhinsetzens nahe [zum Guru zwecks persönlicher, vertraulicher Mitteilung]", setzte sowohl auf Seiten des Schülers als auch auf Seiten des Lehrmeisters eine integrale Menschenentwicklung voraus. Laut Muṇḍaka-upaniṣad soll sich ein (brāhma-nischer) Sucher, der die Natur der vergänglichen Welten bereits durchschaut hat und darob ein Entsager geworden ist, zwecks Erkenntnis der ewigen, unerschaffenen Welt mit Brennholz in der Hand

einem Lehrer (*guru*) nahen, einem Gelehrten (*śrotriya*), der im *brahman* steht.²⁷

Dieser Hauptdefinition der Upaniṣaden zufolge hat sich der Guru durch zwei Hauptqualifikationen auszuzeichnen. Als *śrotriya* im altvedischen, nicht klassischen Sinne²⁸, das heisst als verstehender "Hörer" und Kenner der vedischen Offenbarung und der damaligen Realwissenschaften, verfügt er über ausserordentliche Geistesfähigkeiten, insbesondere über eine bewährte Didaktik und methodische Argumentationsweise. Als spirituelle Figur, die im *brahman* feststeht, besitzt er andererseits direkte, existentielle Erfahrung der höchsten Wirklichkeit und des mit dieser identischen Selbst²⁹. Hauptkriterium dieses vergeistigten Guru-Instituts und selbstverständliche Voraussetzung für eine erfolgreiche Schülerschaft war freilich die spirituelle Qualifikation, das heisst die vollkommene Selbst-Verwirklichung (*ātma-vidyā*) oder Selbst-Erkenntnis (*ātma-jñāna*) des Lehrmeisters³⁰. Die *brahman*-Erfahrung verbürgte zugleich für das Vorhandensein aller übrigen idealen Eigenschaften und schlug sich in einer völlig neuartigen, absoluten Seins- und Sehweise nieder:

Darum, wer solches weiss, der ist beruhigt³¹, bezähmt³², ent-

25) *atarkya*; wörtl.: etwas Undenkbare. KaṭhU. II.7-8 (Rau).

26) MaiU. II.1, IV.3. Vgl. Mn. XII.84-85, wo unter den sechs o. S. 55 zitierten Mitteln ebenfalls *ātma-jñāna* als wirksamstes zur Erlangung des Höchsten hervorgehoben wird. In BĀU. II.4.5 bzw. IV.5.6 kulminiert Yajñavalkyas Antwort auf die Fragen seiner Frau Maitreyī, wodurch Unsterblichkeit zu erreichen sei, in einem beherzten Appell an vollumfängliche Erkenntnis des Selbst.

27) *brahmanisṭha*; oder: der seine Grundlage im *brahman* hat (Übers.); MuU. I.2.12cd (Rau).

28) Siehe o.S. 56, Anm. 61.

29) D.h. über die ontologische Identität von *ātman* und *brahman*: BĀU. II.5.19, vorbereitet durch Taittirīya-brāhmaṇa III.12.9.7.

30) Vgl. MuU. III.1.10d (Rau):

...wer Gedeihen wünscht, soll nur einen Kenner des *ātman* [als Lehrer] ehren.

31) *śānta*

32) *dānta*

sagend³³, geduldig³⁴ und gesammelt³⁵; nur in sich selbst sieht er das Selbst, alles sieht er an als das Selbst; nicht überwindet ihn das Böse³⁶, er verbrennt alles Böse; frei von Bösem, frei von Leidenschaft³⁷ und frei von Zweifel³⁸, wird er ein *brāhmaṇa*, o König, er dessen Welt das *brahman* ist.³⁹

Mitbedingt durch die in dieser Zeit beobachtbare Angleichung der frühvedischen *ṛṣi*- und *muni*-Kultur⁴⁰ konnte der Guru sowohl Haushälter als auch *saṃnyāsī* sein, wenngleich letztere Lebensweise als Konsequenz der spirituellen Realisation und der Ausdehnung des *brahmacarya*-Ideals auf das gesamte Leben den Heilsvollzug immer stärker prägte und dem klassischen *saṃnyāsī*-Guru-Institut den Weg bereitete:

Wahrlich, nachdem sie dieser Seele⁴¹ sich bewusst geworden, stehen die Brahmanen ab vom Verlangen nach Kindern und Verlangen nach Besitz und Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bettler⁴²; denn das Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz, und das Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach Welt; denn alle beide sind eitel Verlangen.⁴³

Aufschlussreich für das Selbstverständnis eines Guru-Typs der Upaniṣaden ist das Gebet eines Meisters in der Taittirīya-upaniṣad:

...Indra durch Weisheit⁴⁴ möge mich erlösen,
Möge ich, o Gott, Träger sein des Unsterblichen!
Mein Leib sei rüstig, meine Zunge honigreich,
Viel hörend sei mit meinen Ohren ich! ...

Möchten die Schüler⁴⁵ nach mir fragen! *svāhā*!⁴⁶

33) *uparata*

34) *titikṣu*

35) *samāhita*; oder selbstbeherrscht (vgl. Āp. I.1.1.12). Dies ist der früheste Beleg für die unter der sprachverwandten Bezeichnung *samādhi* bekannte konzentrierte Versenkung (Rüping 1977, S. 89).

36) *pāpman*

37) *viraja*

38) *vicikitsa*

39) So lautet das Schlusswort in Yajñavalkyas Unterweisung über die Natur des *ātman* an König Janaka (BĀU. IV.4.23; Deussen). – Interessant ist wiederum ein Blick auf Devalas Brahmanen-Skala, deren drei Spitzenpositionen vom *ṛṣikalpa*, *ṛṣi* und *muni* eingenommen werden, die in enger Verbindung zur Guru-Autorität der Upaniṣaden stehen (siehe Anm. 40). Devalas Definition zufolge hat der *ṛṣikalpa* sich sämtliches Real- und Veda-Wissen zu eigen gemacht und verfügt über emotionale und mentale Kontrolle; der *ṛṣi* führt als *brahmacārī* einen asketischen Lebensstil, spricht wahrhaftig und vermag zu verfluchen oder zu begünstigen, während der *muni*, der die höchste Stufe vertritt, einen Klumpen Erde und Gold gleichbewertet und frei von Aktivität, Wünschen, Zorn etc. ist (Kane 1968-1977, vol. II, part I, S. 131f.)

40) Einerseits wird, wer den *ātman* erkennt, *muni* geheissen (BĀU. IV.4.22; vgl. KāṭhU. IV.15; MuU. III.2.5), andererseits werden typische Guru-Typen *ṛṣi* genannt (III.2.11; PraU. I.2).

41) *ātman*

42) *bhikṣācaryam caranti*

43) BĀU. III.5.1 (Deussen).

44) *medhā*; auch: [höherer] Verstand, Einsicht[skraft].

45) *brahmacārīṇaḥ*

46) Der *mantra*-Ausruf *svāhā* begleitet im vedischen Ritual die Darbringung von Opfergaben an die Götter (Gonda 1963b, S. 256).

Viele Schüler zu mir hin fahren! *svāhā!*
 Schüler den Weg der Forschung wagen! *svāhā!*
 Selbstbezwungung sich nicht ersparen! *svāhā!*
 Und Frieden finden im Entsagen! *svāhā!*

Möge ich der Ruhm meines Stammes sein! *svāhā!*
 Möge ich besser als Reichere sein! *svāhā!*
 Lass mich, o Gott, in dich gehen ein! *svāhā!*
 Gehe, o Gott, selbst in mich ein! *svāhā!*⁴⁷

Als Religionspädagogen gingen die Seher und Weisen der Upaniṣaden in ihrer individuellen Erziehung zur Erweckung der Selbst-Erkenntnis von einer integralen Entwicklung der menschlichen Grundwerte und Fähigkeiten aus. Abgesehen von wenigen Fällen, in welchen *ātma-* oder *brahma-vidyā* nach relativ kurzem, doch rigorosem Noviziat erteilt wurde⁴⁸, baute die stufenweise Einführung in das "höhere Wissen" auf dem herkömmlichen *ācārya-brahmacārī*-Verhältnis auf, dessen formale Strukturen in verinnerlichter Form weitgehend übernommen wurden. Die eigentliche Unterweisung Indras und des Dämonen Virocanas beginnt erst nach zweiunddreissigjähriger traditioneller Schülerschaft, wobei bezeichnenderweise nur ersterer, der nicht aufgibt, sondern immer wieder zu seinem Lehrmeister Prajāpati zurückkehrt und ihn herausfordert, nach hundert und einem Jahr des *brahmacharya*-Lebens in das höchste Wissen eingeweiht wird⁴⁹. Mit anderen Worten: Die Meisterpädagogen der Upaniṣaden stellten die traditionelle, in Bezug auf die Metaphysik und spirituelle Emanzipation für unvollständig befundene⁵⁰, literarisch-rituell-ethische Erziehung als elementare Vorbereitung und langjährige Reifeprüfung in den Dienst des soteriologischen Heilszieles.

Die äusseren Rahmenbedingungen des Guru-Śiṣya-Verhältnisses stellte nachwievor die kleine Wohngemeinschaft des Lehrmeisters, doch vorzugsweise am Rande der Gesellschaft oder in einer Waldeinsiedelei (*āśrama*). In Entsprechung des langwierigen Läuterungs- und Erkenntnisprozesses, der durchaus eine lebenslange Schulzeit bei einem oder mehreren Meistern notwendig machen konnte⁵¹, entwickelte jedoch diese den Charakter einer stärker praxisorientierten, vielseitigeren Lebensschule. Wenngleich bei der einseitigen Autoritätsstruktur zwischen Meister und Schüler psy-

47) TU. I.4 (Deussen).

48) E.g. Naciketas in der KathU.; vgl. PraU. I.2; KausU. I.1.

49) ChU. VIII.7-12; vgl. IV.10.1-2; und Śvetaketu in VI., und Nārada in VII; ferner VIII.15; und MuU. III.2.10.

50) Uddālaka Āruṇi und Sanatkumāra in Bezug auf die althergebrachte Ausbildung von Śvetaketu und Nārada (ChU. VI.1.2; VII.1.2-4), vorbereitet durch TS. VII.3.1.4 (Geldner):

Begrenzt sind die Rigverse, begrenzt die Gesangesverse, begrenzt die Opfersprüche, aber eine Grenze des *brahman* gibt es nicht.

51) An einer Stelle wird lebenslange Schülerschaft im Haus des Lehrers gar als Pflicht festgelegt (ChU. II.23.1); andererseits hatte Śvetaketu, zum Beispiel, – und auch dessen Vater Uddālaka Āruṇi – mehrere, aufeinanderfolgende Lehrmeister (V.3.1ff.; VI.1; BĀU. VI.2).

chische und ökonomische Missbräuche nicht auszuschliessen sind, eigneten sich die hauptsächlich mit den häuslichen Obliegenheiten und dem pastoralen Charakter der altindischen Zivilisation zusammenhängenden Dienste (*seva*), die der Schüler für seinen Guru zu leisten hatte, in vorzüglicher Weise, die Reifung des Schülers mit der Sicherstellung der Wirtschaftsgrundlage der Erziehungsstätte zu verbinden. Nach der Aufnahme als Schüler wird, zum Beispiel, Satyakāma Jābāla von seinem Meister gleich mit vierhundert ausgesucht mageren Kühen weggeschickt und kehrt erst nach Jahren wieder zurück, als sich die Herde mehr als verdoppelt hat. Der Meister empfängt ihn mit sichtlicher Freude über seinen geistigen Fortschritt und schliesst ihm sodann das *brahman*-Geheimnis rückhaltlos auf⁵². Durch *guru-seva* und die enge, familiäre Lebensgemeinschaft wurde im Schüler nicht nur ein hohes Mass an Selbstdisziplin, Selbstverleugnung, Geduld und Ausdauer entwickelt, sondern auch eine moralische und geistig-seelische Affinität zwischen Guru und Śiṣya ermöglicht. Diese äusseren und inneren Bande waren eine grundlegende Voraussetzung für die Realisierung des Erziehungszieles, in welcher die natürlich-imitative Assimilation des lebendigen Meister-Vorbildes eine entscheidende Rolle gespielt haben muss.

In Einklang mit der erhöhten Wertschätzung, welche das metaphysische, über lange Meistertraditionen⁵³ vermittelte Wissen genoss und aufgrund der absoluten Einsicht und Macht, die es verlieh, unterlag dessen Weitergabe einer verschärften Arkandisziplin:

Diese Lehre hat Gott Brahmān dem Prajāpati verkündet, Prajāpati dem Manu, Manu den Geschöpfen; diese Lehre hat dem Uddālaka Āruṇi, als ältestem Sohne, sein Vater als das *brahman* verkündet. – Darum soll sie nur dem ältesten Sohne sein Vater als das *brahman* kundmachen, oder auch einem vertrauten Schüler⁵⁴, aber keinem andern, wer er auch sei. Und böte ihm einer dafür die wasserumgürtete Erde mit allem ihrem Reichtum: 'Dieses ist mehr wert', so soll er denken, – 'dieses ist mehr wert', so soll er denken.⁵⁵

Für die Zulassung zur *brahman*-Schülerschaft waren Geschlecht, Alter, Herkunft, überliefertes Wissen oder gar Reichtum freilich nicht mehr ausreichend oder sogar ausschlaggebend⁵⁶. Für die soziale Indikation des

52) ChU. IV.4-5, 9.1-3. Jābāla, selbst zu Meisterwürden gekommen, unterwirft seinerseits seinen Schüler Upakosala Kāmalāyana einer auszehrenden Bewährungsprobe (IV.10).

53) Siehe z.B. die teilweise identischen Lehrerlisten oder "Stammbäume" (*vaṃśa*; wörtl.: "Halm, Rohr", ferner "Familie") in BĀU. II.6, IV.6, und VI.5 mit bis zu 58 Gliedern.

54) *pranāyā antevāsī*; wörtl.: förderungswürdiger Mitbewohner.

55) ChU. III.11.4-6 (Deussen).

56) Auch Frauen, wie z.B. Gārgī Vācakanvī (BĀU. III.6, 8) und Maitreyī (II.4), konnten bei entsprechender Disposition "höhere" Unterweisung erhalten. – In ChU. V.11ff. suchen bewährte und gelehrte Hausväter Uddālaka Āruṇi zwecks *ātma-vidyā* auf. – Satyakāma Jābāla, z.B., entsprang niedrigster Familienabstammung (IV.4) und wurde dessen ungeachtet ein grosser Schüler und Meister (e.g. IV.15). – Für den Stellenwert des Veda-Wissens siehe o. Anm. 50. – Jānaśruti vermag dem unbestechlichen Raikva die gewünschte Unterweisung um keinen Preis zu entlocken und wird für die unmässigen Angebote als *sūdra* beschimpft (IV.2).

Guru-Instituts der Upaniṣaden sind all jene Fälle aufschlussreich, in welchen Lehrmeister nicht nur nicht-brahmanischer Herkunft – hauptsächlich dem Stand der *kṣatriyas* angehörend – waren, sondern unter gravierender Verletzung der traditionellen Norm als Gurus von brahmanischen Bittstellern fungierten und in ein Wissen einweihten, das zuvor noch nie unter diesen in Umlauf gewesen sein soll⁵⁷. Die traditionellen Normen wurden in diesen Kreisen vielmehr durch Kriterien ethischer, psychologischer und intellektueller Art ergänzt oder sogar abgelöst. In Anlehnung an verwandte, ältere Texte legt die Maitrī-upanīṣad präzisierend fest:

Dieses Allergeheimnisvollste⁵⁸ ... soll man keinem kund machen, der nicht Sohn oder Schüler⁵⁹, und der noch nicht beruhigt⁶⁰ ist. Wer aber keinem andern [als dem Lehrer] anhängt⁶¹ und mit allen Tugenden geschmückt ist, dem mag man es mitteilen.⁶²

Abgesehen von einem vorbildlichen Lebenswandel und einem vorgeläuterten Wesen, hatte der Ansucher seine Reife durch emotionale und mentale Ausgeglichenheit und Konzentrationsfähigkeit unter Beweis zu stellen⁶³. Auch sollte er von einem starken Verlangen nach *brahman*-Erkenntnis und damit von unbeugsamem Willen zur Schülerschaft, zu innerer und äusserer Entsagung, Selbstaufopferung und bedingungsloser Überantwortung an den Guru beseelt sein⁶⁴. Wichtigste Voraussetzung aber war ein unerschütterlicher Glaube (*śraddhā*)^{64a} an die Erleuchtungs- und Erlösungskraft des Meisters, der für diesen bereits an der Haltung, in der sich ein Novize ihm näherte, ersichtlich war. Wiederholt ist von angehenden Schülern die Rede, welche nach traditioneller Sitte mit Brennholz in der Hand – zwecks Unterhalt des rituellen Hausfeuers – sich dem Meister respekt- und vertrauensvoll nähern und ihrem Wunsch um Aufnahme dergestalt Ausdruck verleihen⁶⁵. Selbst fortgeschrittenen *brahman*-Forschern wurde aber trotzdem eine gleichermassen obligatorische (Mindest-)Bewährungszeit auferlegt. So bedeutet in der Praśna-upanīṣad ein Meister den Bittstellern:

57) E.g. König Pravāhaṇa Jaivalī gegenüber Śvetaketu und Uddālaka Āruṇi (BĀU. VI.2.8; ChU. V.3.7; vgl. KausU. IV.19: König Ajātaśatru und Gārgya Bālāki); siehe Mookerji 1951, S. 103ff. Vgl. o. S. 56, Anm. 63.

58) *guhyatama*

59) *a-śiṣya*

60) *a-śānta*

61) *an-anya-bhakta*

62) MaiU. VI.29 (Deussen); vgl. BĀU. VI.3.12; MuU. I.2.13; ŚvU. VI.22; ferner MuU. III.2.10. BĀU. III.8, eine mehr oder weniger öffentliche Unterweisung Yajñavalkyas, dürfte Seltenheitswert gehabt haben.

63) KathU. II.24.

64) Ein typisches Beispiel liefert wiederum Satyakāma Jābāla, dessen unschuldigem Bekenntnis zu seiner unbekannten, niederen Herkunft und lauterem Wunsch als Schüler aufgenommen zu werden, Hāridrumata Gautama nicht widerstehen kann (ChU. IV.4.5; vgl. BĀU. VI.2.7; PraU. I.1, III.2).

64a) Hacker (1963) hat die universelle Bedeutung von *śraddhā*, "bejahende Gesinnung" (*āstikyabuddhi*), an Hand der vier klassischen Heilswege und im vedischen Ritual aufgezeigt.

65) E.g. PraU. I.1; MuU. I.2.13; KausU. I.1; ChU. V.11.7, VIII.7.2.

Noch weiter⁶⁶ werdet ihr in Askese⁶⁷, *brahman*-Wandel [Keuschheit] und Glaube⁶⁸ ein Jahr bei mir wohnen, und dann fragt ihr [mögt ihr fragen], wie es euch gefällt; wofern wir es wissen werden, wollen wir euch alles erklären.⁶⁹

Ein Anwärter auf die wahre Brahmanenschaft hatte ausserdem über hohe Geisteskraft (*medhā*)⁷⁰ und ein bereits gereiftes Unterscheidungsvermögen für ewige und vergängliche oder leidbehaftete Werte (*viññāna*, *viveka*)⁷¹ zu verfügen, wollte er den verfänglichen Ablenkungsmanövern der mit ihrer Weisheit zurückhaltend umgehenden Lehrmeistern nicht erliegen⁷². Ihrer fortschreitend anspruchsvolleren Argumentation vermochte nur ein analytischer und imaginativer Geist zu folgen; denn anders als bei der stereotypen, rein mnemotechnischen Veda-Unterweisung hing hier der Heilsvollzug von der aktiv mitdenkenden, hartnäckig hinterfragenden Kooperation des Schülers ab, die dem Meisterpädagogen ein Zeichen der Befähigung für die (nächste) Unterweisungsstufe war. Als sich Naciketas, zum Beispiel, von Yama durch kein Angebot in der Welt verführen lässt und an seinem (dritten) Wunsch, über Sein und Nichtsein eines Verstorbenen aufgeklärt zu werden, unbeirrbar festhält, erachtet der Todesgott die Prüfung als bestanden und erklärt:

Du hast fürwahr den Willen zur Wahrheit⁷³.

Ein Frager wie du soll uns recht sein, o Naciketas.⁷⁴

Anschliessend führt Yama seinen Schüler Schritt für Schritt bis zur todesüberwindenden *brahman*-Erfahrung. Von Nikam⁷⁵ ist treffend bemerkt worden, dass in den Upaniṣaden Philosophie als Frage anhebt und als Dialog lebt und, würden wir hinzufügen wollen, sich in der introspektiven Ergründung der letzten Wirklichkeit realisiert.

Zur Illustrierung der Argumentationsweise eines upaniṣadischen Meisters greifen wir zwei Absätze aus dem berühmten Dialog zwischen Uddālaka Āruṇi und Śvetaketu heraus. Durch methodische Gesprächsführung erklärt der Vater

66) Vgl. ChU. VIII.9.3, 10.4, 11.3 (Anm. d. Übers.)

67) *tapas*

68) *śraddhā*. Vgl. BĀU. IV.4.22 (Anm. d. Übers.)

69) PraU. I.2 (Deussen). Schon Aitareya-āraṇyaka III.2.6.9 legt fest:

Let no one tell these *saṃhitās* to one who is not a resident pupil,
who has not been with the teacher for one year,
and who is not himself to become a teacher.

(Übers. in Gonda 1965, S. 232). *saṃhitā* bezeichnet die drei bzw. vier vedischen *mantra*-Sammlungen.

70) E.g. ChU. VI.14.2; BĀU. IV.3.33; KathU. III.16 (*medhāvī*).

71) E.g. AiU. V.2; ChU. VII.7.1 (*viññāna*); VI.9.2 (erster Beleg für *viveka*).

72) Beispielhaft dafür ist König Brhadratha in MaiU. I.2-4, der beste Voraussetzungen für die *brahman*-Erkenntnis mitbrachte, nämlich *brahmacarya*, *saṃnyāsa*, *tapas*, *śraddhā* und *viveka*. Vgl. Nāradas Voraussetzungen und Bewegungsgrund, um um Unterweisung in *ātma-vidyā* nachzusuchen (ChU. VII.1.2-3).

73) *satya-dhṛti*

74) KathU. II.9 (Geldner); vgl. I.20-29; ferner PraU., "die [Geheim-]Sitzung über Fragen", III.1-2; und Indras Schülerverhalten o. S. 65.

75) 1979, S. 18.

seinem Sohn die kosmischen Grundgesetze, wie das Kausalitäts- und das Lebensprinzip schlechthin, indem er ihm an realen Beispielen veranschaulicht, wie sich sämtliche irdische Erscheinungen und Substanzen auf bestimmte Essenzen zurückführen lassen und in einer höheren Einheit, im absoluten Sein, aufgehen. Des Meisters Argumentation zielt auf die Erweckung einer mystischen Identifikation zwischen Subjekt und Objekt, zwischen psychischem Mikrokosmos und physischem Makrokosmos:

"So wie, mein Lieber⁷⁶, die Bienen nach Honig ausschwärmen und die Säfte der Bäume da und dort sammeln und zu einer Einheit verwandeln, wie diese dann keinen Unterschied fühlen: ich bin der Saft von diesem Baume, ich bin der Saft von jenem Baume, ebenso nämlich, mein Lieber, wissen alle diese Geschöpfe, wenn sie im Sein⁷⁷ aufgegangen sind, nicht mehr, dass sie im Sein aufgegangen sind. ...

Was dieses feine Ding ist, derartig ist diese ganze Welt, das ist das Reale⁷⁸, das ist der *ātman*, das bist du⁷⁹, *Śvetaketu*."

"Der Hochwürdige⁸⁰ soll mich noch weiter belehren."

"Ja, mein Lieber", gab jener zur Antwort.

.

"Bringe mir von dort eine Frucht des Banianbaumes!"

"Hier ist sie, Hochwürdiger!"

"Spalte sie!"

"Sie ist gespalten, Hochwürdiger."

"Was erblickst du darin?"

"Diese beinah winzigen Kerne, Hochwürdiger."

"Spalte doch von diesen einen!"

"Er ist gespalten, Hochwürdiger."

"Was erblickst du darin?"

"Nichts, Hochwürdiger."

Zu ihm sprach er weiter:

"Das feine Ding nämlich, das du gar nicht mehr siehst, mein Lieber, aus diesem feinen Ding besteht nämlich so der grosse Banianbaum. Glaub mir, mein Lieber, was dieses feine Ding ist, derartig ist diese ganze Welt, das ist das Reale, das ist der *ātman*, das bist du, *Śvetaketu*."

"Der Hochwürdige soll mich noch weiter belehren."

"Ja, mein Lieber", gab jener zur Antwort.⁸¹

.

76) *somya* (auch: *saumya*); als Adj. u.a. "glückbringend, glückverheissend, faustus" (pw.); vgl. o. die wirtschaftliche Bedeutung von Schülerschaften für den Guru.

77) *sat*; hier auch: die Wirklichkeit.

78) *satya*; hier auch die Wirklichkeit.

79) *tat-tvam-asi*, einer der vier "grossen Aussprüche", *mahāvākyas*; siehe Anm. 102.

80) *bhagavān*; zur theistischen Begriffsentwicklung in der *bhakti*-Frömmigkeit siehe den Abschnitt 4.B.

81) ChU. VI.9.1-2,4; 12.1-3 (Geldner).

Vermittels einer durch verschiedene literarische und methodische Kunstgriffe ausdrucksstarken Sprache⁸² führten die Meisterpädagogen dieser Zeit den Sucher oft über lange, inspirierende und meditative Frage- und Antwort-Dialoge schrittweise von einer rituell-kosmisch-psychischen Äquivalenz- und Korrelationsreihe zur nächsten, von der augenfälligen, gegenständlichen Vielfalt zu immer abstrakteren oder einheitlicheren Denk- und Vorstellungsinhalten⁸³. In ihrer Argumentationsweise gingen sie zwar von der dem Schüler vertrauten, konkreten, zuweilen Verstand und Vernunft einschliessenden Anschauung aus, doch lediglich um im reifen Schüler die geistigen Voraussetzungen zu schaffen, unter welchen die intuitive Bewusstwerdung des Selbst kraft dessen eigenen Natur sich von selbst einstellen, gleichsam widerfahren konnte. Mit anderen Worten konnte der Guru als intellektueller Lehrer und Meister der Versenkung seinen Schützling nur bis zu dem Punkt führen, an dem dieser, aufgrund der entwickelten introspektiven und intuitiven Fähigkeiten rezeptiv gestimmt, vom immanenten⁸⁴ *ātman* in einem Gnadenakt zum unmittelbaren Innwerden der bloss andeutbaren, allenfalls erweckbaren⁸⁵, letzten Wirklichkeit berufen wurde:

Dieser *ātman* ist nicht durch Belehrung⁸⁶ zu erfassen,
nicht durch Geistesgabe⁸⁷, noch durch viele Gelehrsamkeit.
Wen er sich erwählt, der kann ihn erfassen,
dem enthüllt sich selbst dieser *ātman*.⁸⁸

Immer wieder wird der letztlich unvermittelbare Charakter des absoluten Wissens betont und unmissverständlich darauf hingewiesen, dass dieses durch keine gängige Didaktik und (sprachliche) Kommunikationsform aufgeschlossen werden kann:

82) Cenkner (1983, S. 20f.) fasst die literarischen Methoden als enigmatisch, aphoristisch, etymologisch, analogisch, dialogisch und monologisch zusammen, wobei wiederum analytisches (e.g. BÄU.) und eher synthetisches (ChU.) Vorgehen unterschieden werden kann.

83) Der mystische Sinn (*upaniṣad*) der Buchstabenverbindung (*saṃhitā*), zum Beispiel, wird in TU. I.3.2-3 u.a. anhand des Meister-Schüler-Verhältnisses erklärt und damit zugleich auf dessen esoterisch-didaktischen Charakter angespielt:

Nun in Bezug auf die Wissenschaft (*vidyam*). –
Der Vorderlaut ist der Lehrer (*ācārya*), der Hinterlaut der Schüler (*antevāsī*),
die Bindung (*sandhi*) die Wissenschaft, das Binden (*sandhāna*) die Belehrung
(*pravacana*).

(Deussen; die Skt.-Termini sind vom Vf. angefügt worden).

84) Einige Stellen bedeuten, dass der *ātman* im *ātman*, d.h. im eigenen Innern bzw. in der Herzenshöhle zu suchen ist (ChU. VIII.3.3; BÄU. IV.4.22; KāthU. V.12-13; ŚvU. I.15-16).

85) KeU. II.4a (Geldner):

Durch innere Erweckung (*pratibodha*; Vf.) erkannt wird es [*brahman*; Vf.] verstanden...

86) *pravacana*

87) *medhā* (siehe o. Anm. 44)

88) KāthU. II.23 (Geldner); identisch mit MuU. III.2.3. Vgl. Raus Übers.:

Nur wen dieser [*ātman*] sich wählt, von dem ist er [i.e. der *ātman*] zu erlangen,
dessen [Leib] wählt dieser *ātman* sich zu seinem Leibe.

Kein Auge dringt zu ihm, kein Wort, auch kein Gedanke dringt hin.
Wir wissen nicht, wir verstehen nicht, wie man es⁸⁹ lehren sollte⁹⁰.
Verschieden ist es von Gewusstem und auch von Ungewusstem.
So haben wir von den Fröhern gehört, die uns das erklärt haben.⁹¹

Wie auch andernorts impliziert⁹², kann die höhere Erkenntnis folglich weder bewiesen noch widerlegt werden. Der Umstand, dass der verbalen Unterweisung im Prozess der Selbst-Findung lediglich wegweisende und vorbereitende Funktion zukam, erklärt seinerseits die hohe Wertschätzung, die einem *ātman*-verwirklichten, im *brahman* verwurzelten Guru entgegenzubringen war und entgegengebracht wurde. Durch seine blosse existentielle Gegenwart und praktische Beispielgebung muss er auf das psychische und spirituelle Wachstum seines Schülers stimulierend gewirkt haben. Über der Notwendigkeit eines vollkommenen Guru darf jedoch der Anteil des Schülers an der spirituellen Transformation nicht geringgeschätzt werden. Wenn wir uns die idealen Voraussetzungen für die *brahman*-Erkenntnis noch einmal vergegenwärtigen, nämlich *brahmacarya*, *saṃnyāsa*, *tapas*, *śraddhā*, *satya*, *medhā* und *viveka*, so bleibt kein Zweifel offen, dass auf diesem Lebensweg der Schüler die Hauptarbeit zu leisten und kein geringes Mass an Eigenverantwortung zu tragen hatte.

Unter den *ṛṣi* und *muni* dieser Zeit herrscht keine vollständige Einigkeit in Bezug auf die Heilmittel, doch werden der rituell-ethische *karma-mārga*⁹³ und das Veda-Studium bzw. die Schriftgelehrtheit⁹⁴ allgemein als für die *brahman*-Erkenntnis selbst ungeeignet, in ihrer Geltung stark relativiert, da sie zur Wiedergeburt führen⁹⁵. Zusammen mit Selbstkasteiung (*tapas*), Selbstzucht (*dama*), gläubigem Vertrauen (*śraddhā*), Wahrhaftigkeit (*satya*) und vor allem dem all diese Werte umfassenden *brahmacarya*-Ideal bilden aber auch traditionelle Mittel die Grundlage der Weisheit der Upaniṣaden⁹⁶. *satya*, *śraddhā*, *tapas*⁹⁷ und (*naiṣṭhika*) *brahmacarya* gelten zudem als ausdrückliche Erlösungsmittel⁹⁸; ausserdem *vidyā*,

89) *brahman*

90) *anu-śiṣyāt*

91) KeU. I.3-4 (Geldner); vgl. II.3; TU. II.4.

92) KaṭhU. II.9ab.

93) E.g. PraU. I.9; MuU. I.2.12. Die innere Verehrung von anderen Gottheiten (als dem Selbst) ist zulässig, doch von untergeordneter Bedeutung (MaiU. IV.5-6) und zeugt von Nicht-Wissen (BÄU. I.4.10).

94) E.g. ChU. VII.1.2-4; BÄU. III.5 (vgl. Mn. II.118); IV.4.22 nennt darüberhinaus *dāna* (Spenden bzw. Almosen), *anāśaka* (Fasten) und *tapas*.

95) MuU. I.2.9-10.

96) KeU. IV.7-8; PraU. I.2

97) *tapas* ein schwieriger, bedeutungsträchtiger Begriff altindischer Religionspraxis, der je nach Kontext nicht nur mit (äusseren und ausserweltlichen) Formen der Askese, sondern auch mit introspektiven Techniken in Beziehung stehen kann, gilt gemeinhin als von grundlegender Bedeutung für *brahmacarya* und die *brahman*-Erkenntnis (e.g. MaiU. IV.3). Der Umstand, dass Stellen, in welchen *tapas* mit *brahman* identifiziert wird (TU. III.1), dessen Grundlage *ātma-vidyā* und *tapas* sind (ŚvU. I.16; vgl. MuU. I.1.8a: *brahman* wird durch *tapas* angehäuft...), solche gegenüberstehen, die dessen soteriologischen Wert geringschätzen oder gar verneinen (BÄU. III.5; IV.4.22; MaiU. I.2), deutet auf die Praxis verschiedener, einander kontroverser *tapas*-Formen hin, die durch die differenzierte Auffassung in MuU. III.2.4 bestätigt wird.

98) PraU. I.10, I.15; MuU. I.2.11, III.1.5.

jñāna, *jñāna-prasāda*, "die Abklärung der Erkenntnis", und *cintā*, "das Nachdenken"⁹⁹. Hinzu kommen andere differenzierte Versenkungstechniken¹⁰⁰ für Sucher aller Grade und Lebensstufen, die den Läuterungsprozess förderten und der intuitiven Wahrnehmung bzw. der spontanen Offenbarung der *ātman-brahman*-Wirklichkeit den Weg ebneten. Hervorragende Bedeutung sollte insbesondere *Yajñavalkyas* dreistufige Erkenntnis-Methode¹⁰¹ in *Śaṅkaras* Vedānta-Schule erlangen: Auf *śravaṇa*, "das Hören" bzw. die aufmerksame, memorierende Aufnahme der vom Guru vermittelten, mündlichen Tradition, folgt *manana*, "ein [vertieftes, 'meditatives'] Nachdenken" im Sinne einer gedanklichen Durchdringung und Aneignung des Sinngehalts der offenbarten Weisheit. Dieselbe wird schliesslich durch *nididhyāsana*, "das Verlangen nach [konzentrativer] Versenkung [in die axiomatischen Lehrsätze (*mahāvākyāni*) der Upaniṣaden¹⁰²]", der existentiellen Realisation nahegebracht, insofern diese letzte Stufe durch die Gleichstellung zu *vijñāna*, "dem [zwischen vergänglichen und ewigen Werten] unterscheidenden [intuitiven] Erkennen", als introspektive, rein geistige Ergründung des Selbst, dessen direkter Wahrnehmung am nächsten kommt.

Spirituelle Selbst-Verwirklichung *per se* hatte jedoch – insonderheit zur Zeit der Upaniṣaden – wenig Geltung, hätte sie nicht einer totalen Transformation des Schülers in das Wesen eines Gurus entsprochen, der einer anerkannten Tradition angehörte; schliesslich war "ein Verhältnis vollkommener Ebenbürtigkeit in Weisheit und Realisation"¹⁰³ das Ziel nicht nur dieses Guru-Instituts, wodurch Qualität und Fortsetzung der jeweiligen Meister-Tradition gewährleistet war. Diese Identität zwischen Meister und Schüler kommt im folgenden Gebet zum Ausdruck:

Ruhm¹⁰⁴ sei mit uns beiden [d.h. Meister und Schüler]!

[Geistige] Auszeichnung¹⁰⁵ im *brahman*[-Wissen] sei mit uns beiden.¹⁰⁶

Wie das orthodoxe *ācārya*-Guru-Institut in erster Linie die Kontinuität der traditionellen Werte zu wahren hatte, war auch der spirituelle *ṛṣi*- und *muni*-Guru der Upaniṣaden hauptsächlich Glied und Lehrer einer bestimmten Tradition. Sein Erziehungsauftrag bestand nicht in der Anleitung

99) MuU. III.1.8; MaiU. IV.4.

100) Siehe Gambhirananda 1970, und Cenkner 1983, S. 21ff.

101) BÄU. II.4.5.

102) Dazu gehören insbesondere:

<i>prajñānam brahma</i>	–	Das <i>brahman</i> ist [metaphysische] Einsicht (AiU. III.1.3).
<i>aḥam brahmāsmi</i>	–	Ich bin das <i>brahman</i> (BÄU. I.4.10).
<i>ayam-ātmā brahma</i>	–	Das <i>brahman</i> ist dieser <i>ātman</i> (BÄU. II.5.19).
<i>tat-tvam-asi</i>	–	Das bist du (ChU. VI.8.7 – 16.3; teilw. zit. o. S. 69).

Weitere Hauptsätze der Upaniṣaden listet Geldner in Bertholet's *Religionsgeschichtlichem Lesebuch*, Heft 9, S. 134f. (siehe das Literaturverz. A.4.)

103) Cenkner a.a.O., S. 19. Vgl. *Yajñavalkyas* identifizierendes Verhalten gegenüber seinem Schüler *Samaśravas* anlässlich einer grossen Disputation (BÄU. III.1.2).

104) *yaśas*

105) *varcasā*; wörtl.: Glanz, Licht[-Energie].

106) TU. I.3.1. Deussens Wiedergabe von *brahma-varcasā* mit "Brahmanenwürde" ist ungenau und semantisch unrichtig; besser übers. Hume:

Pre-eminence in sacred knowledge (*brahma-varcasā*) be with us two!

zu einer sozial zweckfreien Selbst-Verwirklichung, sondern in der Heranbildung qualifizierter Schüler zu (gleichwertigen) Meisterautoritäten, die gewillt waren, die angestammte Tradition aufrechtzuerhalten¹⁰⁷. So wurde das Bewusstsein des Schülers für die Eingebundenheit in eine ununterbrochene Meistertradition durch die häufige Rezitation der einschlägigen Lehrerliste geschärft, die er nach allen religiösen Aktivitäten hinter dem rituellen Hausfeuer sitzend vorzunehmen hatte¹⁰⁸. Auf die grosse Bedeutung der Tradition weist ferner die Titulatur des Gurus Guru als *parama-guru*, "höchster Guru", hin¹⁰⁹.

Kanes allgemeine Kritik am traditionellen Erziehungssystem¹¹⁰ macht nur die Schwächen des intellektuellen *ācārya*-Guru-Instituts deutlich, nämlich die übermässige Betonung des literarischen, memorierenden Unterrichts im Rahmen einer unerbittlichen, freudlosen Disziplin auf Kosten einer lebensnahen Ausbildung in Kunst und Gewerbe; sie enthält aber keine wesentlichen Ansatzpunkte für die Beurteilung des Meister-Schüler-Verhältnisses der Upaniṣaden und des daran anknüpfenden *saṃnyāsi*-Guru-Instituts, für welches die existentielle Verwirklichung des Meisters, die Initiative des Schülers und die überweltliche Zielsetzung bestimmend waren. Bei der (schwierigen) Bewertung der upaniṣadischen Religionspädagogik und Spiritualität darf nicht übersehen werden, dass in den vorliegenden Quellen vieles angedeutet und unserem Einfühlungsvermögen überlassen bleibt. Es ist zu berücksichtigen, dass die Texte eine uns heute erschwerte Kenntnis des existentiellen Kontextes des Guru-Śiṣya-Verhältnisses voraussetzen und hauptsächlich Einblick in die Lehren und die verbale Lehrweise jener Meister-Seher gewähren, weshalb diese gerne als rein spekulative Religionsphilosophen missverstanden werden¹¹¹.

Bevor wir die Entwicklung des Guru-Instituts weiterverfolgen, wollen wir im Hinblick auf unsere typologische Fragestellung die bisherigen Hauptformen der altindischen Meister-Gestalt unter semantischen und typischen Gesichtspunkten betrachten.

3. SEMANTIK UND TYPOLOGIE DER ALTINDISCHEN MEISTER-GESTALT

Der typologischen Vielfalt und des historischen Wandels ungeachtet, weist die semantische Entwicklung von *ācārya* und *guru* auf einen gemeinsamen Ursprung und Sinngehalt der altindischen Lehrmeistertypen hin sowie auf *guru* als deren semantischen, doch nicht sprachhistorischen Oberbegriff. Wie aus den bisher angeführten Quellen ersichtlich, erscheint

107) Siehe das Zitat (3. Z.) o. in Anm. 69.

108) BÄU. VI.3.6.

109) S.G.Tulpule mündl.

110) Kane a.a.O., S. 370.

111) An dieser Stelle sei noch einmal auf die beigegebenen Tafeln bzw. auf die Einsiedeleien von Natur- und Tierheiligen verwiesen, die einen dem upaniṣadischen *ṛṣi* und *muni* stark verwandten Guru-Typ darstellen.

der wurzellose Begriff *guru*¹ in der Bedeutung "Lehrer", "geistiger Führer" oder "spiritueller [Lehr-]Meister", als Substantivierung des im R̥g-veda belegten adjektivischen Gebrauchs erst in den ältesten Upaniṣaden². Von der Grundbedeutung "schwer [von Gewicht]" ausgehend, hat *guru* – als Attribut zu Begriffen wie *mantra*, *dharma* und hervorragenden menschlichen und göttlichen Gestalten³ – auch den Sinn von "mächtig, bedeutend, gewichtig, gross, ehrwürdig, etc." angenommen. Eine durch *guru* qualifizierte, bezeichnenderweise meist ältere, bestandene Person ist besonderen, quasi heiligen Respektes würdig. Dieser gilt kraft der jeweiligen sozialen Funktion und Position und des jeweilig verfügbaren Wissens bzw. der daraus erwachsenden ausserordentlichen Fähigkeiten als gegeben⁴.

Ogleich, wie im einleitenden Kapitel vermerkt wurde, nicht immer Einmütigkeit darüber herrschte, wer als Guru par excellence zu betrachten war – Mutter, Vater oder der *ācārya* –, setzte sich der *guru*-Begriff zumindest im religiös-magisch-spirituellen Funktionsbereich in klassischer Zeit durch. Je länger je mehr wurde mit ihm eine ehrfurchtgebietende, beispielgebende Autorität grösster "Gewichtigkeit" verbunden. Das Mahā-bhārata, zum Beispiel, verkündet:

Möge man sich den Guru zu eigen machen;

und:

Der Guru ist der Beste der Ehrwürdigsten.⁵

In unzweideutiger Anlehnung an den traditionellen *ācārya*, der ihm in der vedischen Literatur gleichgestellt wurde und umgekehrt, nahm der *guru* in klassisch-orthodoxen Kreisen als (ursprünglich) natürlicher Vater die Sakramente seines Sohnes vor, lehrte ihn einen Teil des Veda und

1) Mayrhofer 1953, Bd. I, S. 340. Anders und etymologisch unrichtig leitet Chaubey (1976, S. 9) *guru* einerseits – wie Grassmann (1964, S. 403) – von der Wurzel *gur*, "erheben", ab und folgert: "accordingly, a person is called a guru because he preaches dharma to his disciples, or swallows his [scilicet: their, Vf.] ignorance"; zweifels-ohne handelt es sich hier um Volksetymologien.

2) ChU. V.10.9, VIII.15.1; MuU. I.2.12c; ŚvU. VI.23.

3) E.g. RV. I.147.4 (*mantra*); Mbh. I.158.6 (*dharma*; nicht auffindbar in der krit. Ausg.); BhG. XI.37b sagt Arjuna zu Kṛṣṇa:

garīyase brahmaṇo'pi

...du bist grösser als das *brahman* selber.

Vgl. Gonda (1947, S. 129, und 1965, S. 237ff), der auf Anregung von Wagenvoort in seiner Begriffsbestimmung von einem Vergleich zum sprachhistorisch und semantisch verwandten *gravis* (*auctor*) (lat.) und dessen magisch-religiösem Bedeutungsinhalt (*mana*) ausgeht, auf welchen schon die Verbindung zu *mantra* hindeuten scheint.

4) Gonda a.a.O., S. 240, vermerkt: "It [the noun *guru*] must primarily have denoted the man who on account of his special knowledge and function was held to be a bearer of power conspicuous by his prestige, 'weight' and influence."

5) Mbh. XIII.1.21 (krit. Ausg.: XIII.1.14c):

ātmanam gurum kuryāt.

Und I.74.57:

gurur garīyasām śreṣṭhaḥ.

(Stellenangaben mit Text bei Gonda 1947, S. 130; letztere konnte in der krit. Ausg. nicht nachgewiesen werden.)

liess ihm eine *dharma*-gerechte Erziehung angedeihen. Manus Definitionen lauten:

That *brāhmaṇa*, who performs in accordance with the rules [of the Veda] the rites, the *garbhādhāna* [conception-rite], and so forth, and gives food [to the child], is called the *guru* [the venerable one].

[The pupil] must know that that man also who benefits him by [instruction in] the Veda, be it little or much, is called in these [Institutes] his *guru*, in consequence of that benefit [conferred by instruction in] the Veda.⁶

Mit der Entwicklung des *mokṣa*- und *saṃnyāsa*-Ideals in den Upaniṣaden und der Vorbereitung des persönlichen Theismus und Devotionalismus in epischer und purāṇischer Zeit nahm jedoch die *guru*-Gestalt Züge an, die sie ungeachtet der semantischen Überschneidung mit anderen Lehrmeister-typen, insonderheit dem *ācārya*⁷ und *upādhyāya*, funktionell immer stärker abgrenzten. Neben seinen bekannten religionspädagogischen Funktionen fun-gierte der *ācārya* in klassischer Zeit vermehrt auch als namhafte "säku-lare" Lehrkapazität in den verschiedenen Künsten und Wissenschaften und war als solche vom Lehrling bzw. Studenten bis zu einem gewissen Grade angreifbar⁸. Dagegen wurde mit dem *guru*-Begriff – wie weitere volksety-mologische Deutungen noch zeigen werden – immer ausschliesslicher eine charismatisch begabte, soteriologische Gnadengestalt verbunden, zu der ein persönliches, subjektives Verhältnis des Gehorsams, der Liebe und Verehrung möglich, ja angezeigt war, in dem für die Individualität des Schülers letztlich kein Raum war. Auf diesen markanten Unterschied hin-sichtlich der Autoritätsstruktur, zumindest gegenüber der säkularen Vari-ante des *ācārya*-Guru-Instituts, deutet die in den jüngeren der ältesten Upaniṣaden aufkommende⁹ Schüler-Bezeichnung *śiṣya*, "einer, der zu züch-tigen ist bzw. unterwiesen werden soll"¹⁰, hin. Während die Bezeichnung *brahmacārī* wenigstens in der Rechtsliteratur sowohl mit *ācārya* als auch mit *guru* geläufig ist, konnten wir den Terminus *śiṣya* nur in Verbindung mit *guru* belegt finden.

6) Mn. II.142, 149 (Bühler).

7) Bereits in ChU. VIII.15.1. Drona, z.B., wird sowohl *ācārya* (Mbh., e.g. VII. pas-sim) als auch *guru* genannt (BhG. II.4-5). Siehe auch die Stellen bei Chaubey (1976, S. 12f.); für weitere Lehrertypen sekundärer Bedeutung siehe Cenknor (1982, S. 125, Anm. 33).

8) Siehe Glasenapp 1978, S. 75f. In Bezug auf dieses sozial und funktionell erwei-terte Guru-Institut galten gelockerte Regeln wie sie allerdings nur ausserhalb der Rechtsschriften und spezifisch religiösen Texte anzutreffen sind. So lautet ein Vers im Mahābhārata (I.5595: IndSpr. I, Nr. 1863):

Es ist ganz in Ordnung auch den Lehrer (*guru*; Vater, älteren Bruder usw.) zu züchtigen, wenn er hochmüthig ist, Recht von Unrecht nicht unterscheidet und sich auf Abwege begeben hat.

9) MaiU. VI.29; ŚvU. VI.22.

10) Abzuleiten von der Wurzel *śās*, "strafen, züchtigen, beherrschen, befehlen, leh-ren; lat. *tradendus*" (Mayrhofer a.a.O., Bd. III, S. 330, 348). Für weitere Schüler-Typen und -Termini siehe Cenknor 1983, S. 47, Anm. 2.

Zusammenfassend ist in einer Untersuchung klassischer Texte von Hara unlängst festgestellt worden: "Emotionell-intellektuell, Wärme-Kälte, subjektiv-objektiv, persönlich-institutionell; diese Kontraste können zwischen *guru* und *ācārya* erkannt werden, welche dem französischen *maître* und *professeur* vergleichbar sind"¹¹. Mit geringfügigen Lautveränderungen finden sich in der nach-klassischen Tamil-Literatur dieselben Sanskrit-Termini in Grantha-Umschrift¹². Die alttamilischen Meister-Ideale kommen im Abschnitt über das Caṅkam-Zeitalter zur Sprache.

Mit der Darstellung von Entstehen und klassischer Ausformung dieser beiden Haupttypen der altindischen Lehrmeister-Gestalt, die hier aus typologischer und semantischer Sicht *saṃnyāsi*- und *ācārya*-Guru genannt werden, haben wir die Grundlagen für das Verständnis der weiteren Entwicklung geschaffen, die nunmehr in grösseren Zügen behandelt werden kann. Die nachklassische Entwicklung hat zwar im Zusammenhang mit der theistischen *bhakti*-Religiosität und dem übersektarischen Tantrismus eine fast unüberschaubare Formenvielfalt gebracht, doch mit Ausnahme neuzeitlicher Strömungen die vedischen Strukturen nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sondern zur Grundlage einer unendlichen Modifizierung und Differenzierung, insbesondere des *saṃnyāsi*-Guru-Instituts, gemacht. Die klassisch-orthodoxen Formen des Guru-Instituts konservierten ihre altindische Struktur dank der rigorosen Reglementierung in Übereinstimmung mit dem durchritualisierten Brahmanismus über viele Jahrhunderte hinweg¹³ und sicherten damit zumindest die formale Kontinuität der brahmanischen Tradition. Demgegenüber hat sich das sozial und ideologisch ungebundenere *saṃnyāsi*-Guru-Institut, das zur Zeit der grossen Epen als etabliert gelten kann, für kulturfremde Impulse empfänglicher und schöpferischer gezeigt. Dieser Eigenschaft zufolge hat es bis heute keine nennenswerten Einbusse an seiner Popularität und charismatischen Autorität erlitten und widerspiegelt als Hauptträger der mystischen Traditionen des Hinduismus einen Grossteil der in nachvedischer Zeit einsetzenden sektarischen Entwicklung bis in die Neuzeit.

11) Hara 1980, S. 104.

12) E.g. *ācāriyaṇ*, üblicher *ācīriyaṇ*, für Skt. *ācārya* und nicht von Ta. *ācu-iriyaṇ*, "Vertreiber der Unwissenheit [wörtl.: Fehler, Makel]" (wie Arunachalam 1969, S. 46; vgl. die volksetymologische Deutung *gu-ru* S. 101, Anm. 32); *upāttiyāyaṇ* für *upādhyāya*; *cīṣaṇ*, *cīṭaṇ* oder *ciṣyaṇ* für *śiṣya*, etc. Auch die Unterscheidung zwischen (*sad*-)guru (Ta. [*car*-]kuru) und *ācārya* scheint aufs Ganze gesehen jener in der Sanskrit-Literatur zu entsprechen, wobei allerdings drei *ācārya*-Typen (*mūvācīriyaṇ*) unterschieden werden: *nūl*- (systematische Abhandlung), *urai*- (Kommentar) und *pōtaka*- (Skt. *bodhaka*; in synonymem Gebrauch zu Skt. *upadeśa*), von welchen letzterer alternativ zu *guru* verwendet wird. Als eigenständige Entwicklung erscheint der dem Skt. *paṇḍita* verwandte *kaṇḍakkāyaṇ*, dem die vedische und Śāstra-Literatur beherrschenden Gelehrten.

13) Siehe z.B. Kṛṣṇas Ausbildung in BhPur. X.45.26-34.

4. DIE BHAKTI-TRADITION

A. Vorbereitung und Grundlegung

Wie in den Upaniṣaden so viele der Vorstellungen und Praktiken des Hinduismus angedeutet, vorbereitet oder vorweggenommen werden, stellte der Schritt zur systematischen Entwicklung des *saṃnyāsa*-Ideals¹ und des diesem ideologisch verwandten, klassischen Yoga-Systems des Patañjali (*aṣṭāṅga-yoga* oder *rāja-yoga-mārga*) bloss die eine Konsequenz der Ideen der spätvedischen Waldkultur dar. Die andere Folgeerscheinung war die philosophische Aufarbeitung und Dogmatisierung in den Brahma-sūtras des Bādarāyaṇa und in den daran anschliessenden, mittelalterlichen Vedānta-Schulen – namentlich jener Śāṅkaras (*jñāna-mārga*) –, aber auch im atheistischen Dualismus des Sāṃkhya, dem philosophischen Gegenstück zum Yoga, indessen die Pūrvamīmāṃsā, eine reine Ritualwissenschaft zwecks unfehlbarer Exegese der vedischen Ritualtexte, dem orthodoxen *karma-mārga* eine dogmatische Plattform schuf. Für die religionsgeschichtliche Entwicklung des Hinduismus insgesamt und die Modifizierung des altindischen Guru-Instituts in den vergangenen zwei Jahrtausenden im Besonderen, war jedoch das Aufkommen der *bhakti*-Religiosität, die allem Anschein nach südindischen, das heisst dravidischen und vor-vedischen Ursprungs² ist, von noch grösserer Tragweite. Die ersterwähnten drei "Methoden der Annäherung an die Transzendenz"³ und deren philosophisch-begrifflicher Überbau in den *darśana*⁴ genannten, brahmanischen Denkmodellen stützten sich unter Verfolgung desselben soteriologischen Heilszieles und auf der Grundlage eines gemeinsamen Erziehungssystems⁵ in Ideologie und Bekenntnis auf die vedisch-orthodoxe Tradition ab^{5a}. Die Geschichte der *bhakti*-Traditionen, die ihre Wurzeln häufig in pastoraler Umgebung haben⁶, zeichnet

1) Siehe Chakraborti 1973, part I; und Sprockhoff 1976, passim.

2) Siehe das von F. Gros mit einer frz. Übers. hrsg. Gedicht Paripāṭal (Pondichéry 1968), welches noch zur Caṅkam-Literaturperiode gehört: "Paripāṭal apart from giving us the first Tamil litanies of Vaiṣṇavite devotion, also gives us the first hymns to Murugaṇ, and it may indeed have been in Maturai, on the banks of the Vaikai, that *bhakti* was born" (Zvelebil 1974a, S. 49; vgl. ders. 1977). Entsprechende Anspielungen, insbesondere auf die zwölf Ālvār oder viṣṇuitischen *bhakti*-Heiligen des Tamil-Landes (7.-9. Jh.), finden sich im BhPur. (XI.5.38-40; siehe Gail 1969, S. 13) und PadmaPur. (Uttara-khaṇḍa I.45,49,50; siehe Tulpule 1984, S. 29ff., 36ff.) Unter Verweis auf das urymthische Guru-Śiṣya-Verhältnis zwischen dem Gott Varuṇa und dem ṛṣi Vasiṣṭha (RV. VII. 86-89) neigen hingegen indische Gelehrte dazu, die Anfänge der *bhakti* bereits in den Rgveda zurückzuverlegen.

3) *mārga*, wörtl.: Fährte, [vorgezeichneter] Pfad, Weg; auch: Mittel, Verfahren[s-weise]. Vgl. J. Gonda, "Ways" in Indian Religions", in: ders. 1975, S. 317-336.

4) "Sichtweise" – vgl. engl. view – bzw. Sichtbarmachung der Welt. Für die Bedeutung von (guru-)darśana siehe S. 122 u. 163, Anm. 21.

5) Mookerji 1951, S. 316f.

5a) Siehe Heesterman 1974.

6) Sontheimer (*vana* and *kṣetra*, S. 19) vermerkt: "Many of the Bhakti cults like the Kṛṣṇa cult itself sprang up in a pastoral surrounding and atmosphere. Behind this was also the instinctive feeling that the tribals had more readily direct access to the divine, because living in the forest they had retained their innocence, whereas the life and the rituals of the *kṣetra* may apparently turn empty, insipid, and sick."

hingegen oft heterodoxe Tendenzen aus. Dessen ungeachtet klingt der *bhakti-mārga*, "der Weg der [liebenden, dienenden und verehrenden] Hingabe [an, oder – wörtlich –] der Teilhabe [an der Gnade eines persönlichen Gottes]" bzw. eines zunächst ihm gleichgestellten, später mit ihm identifizierten Guru, ebenfalls schon in einer der älteren Upaniṣaden an:

Nur demjenigen, dessen höchste Hingabe⁷ [sich] auf Gott und wie auf Gott so [auch] auf den Lehrer⁸ [richtet], leuchten die hier vom Hochgesinnten [d.h. von Śvetāśvatara] mitgeteilten Dinge ein.⁹

Wie bereits erwähnt worden ist, findet sich aber die Forderung nach ritueller Gleichstellung der Meistergestalt mit der Gottheit schon in der Taittirīya-upaniṣad:

ācārya-devo bhava:
Ehre den Lehrer wie einen Gott.¹⁰

An diesen Textstellen kommt die im Atharva-Veda (XI.5.14-15) eingeleitete Deifizierung des Guru-Instituts in Verbindung mit der Entwicklung des devotionalen Theismus in der Śvetāśvatara-upaniṣad vollends zum Durchbruch. Zugleich markiert sie den Übergang zu einer Vielzahl von *saṃnyāsa*-gefärbten Religionsströmungen, die nur ungenau als "Sekten" bezeichnet werden können, da sie in relativer theologischer (In-)Toleranz – auch Inklusivismus genannt (P.Hacker) – im Kontext eines so oder so gearteten Kultes und akzentuierten Heilsweges die eine oder andere Gottheit lediglich überhöhen^{10a}.

Die Idee der *bhakti* ist zunächst im Viṣṇuismus ausgebildet und wie in keiner anderen bekenntnismässigen Strömung als bevorzugtes Heilmittel bis in die letzten Nuancen theologisch entwickelt worden, und wurde auch vom Śivaismus und Śāktismus aufgenommen. In deren Zentrum stehen Rudra-Śiva, "der Wilde [oder] Rohe – der Gütig-Freundliche", und Śakti, "die [personifizierte Schöpfungs-]Kraft" bzw. Devī, "die Göttin" schlechthin, oder eine ihrer grausamen oder mildtätig-wohlwollenden Erscheinungsformen.

Die vom *saṃsāra* erlösende Erkenntnis der nun mit Vorliebe personhaft vorgestellten letzten Wirklichkeit hängt in diesen devotionalen Kreisen nicht mehr so sehr von lebenslanger asketischer Läuterung, Geistesschärfe und Versenkung ab als vielmehr vom *prasāda*, "dem serenem, leidenschaftslosen und daher freundlich-gnädigen Wohlwollen"¹¹ des Höchsten Wesens. Die Entwicklung dieser der *bhakti* komplementären Idee erscheint gleichfalls in der śivaitisch getönten Śvetāśvatara-upaniṣad angelegt:

7) *parā bhakti*

8) *guru*

9) ŚvU. VI.23 (Rau); frühester Beleg des *bhakti*-Begriffs.

10) TU. I.11.2 (Deussen).

10a) Zur Rolle der "Sekten" im Hinduismus siehe Eschmann 1974.

11) Gonda 1960, S. 244f.

[Wer] diesen Willenlosen [d.h. Begierdelosen¹²] durch die Gnade¹³ des Schöpfers¹⁴ als die Herrlichkeit, als den Herrn erkannt hat¹⁵, [wird] leidlos.¹⁶

Nachdem wir uns mit den wichtigsten formativen Elementen der *bhakti*-Tradition vertraut gemacht haben, wenden wir uns nun unter besonderer Berücksichtigung des Guru-Instituts anhand zweier Grundtexte der allgemeinen Entwicklung der *bhakti* zu, welche wir bis in die mittelalterlichen *bhakti*-Kulte und in einem eigenen Abschnitt bis in die *sant*-Bewegung hinein weiterverfolgen wollen.

B. Allgemeine Entwicklung: Die Bhagavadgītā und das Bhāgavatapurāṇa

Seit der Bhagavadgītā, in der die vier Heilswege in einer freilich nicht durchgehend spannungsfreien Synthese unter unzweideutigem Vorzeichen der *bhakti* vereint werden, baut die viṣṇuitische Erlösungshoffnung auf dem Vertrauen in Viṣṇus errettende Gnade auf. Aufgrund des verborgenen, dem *bhakta*, "dem [der göttlichen Gnade] Teilhaftigen", nicht direkt und unvermittelt zugänglichen Wesen des Höchsten Herrn (*parama-īśvara*), erscheint der Gott aus freundschaftlich-gnädiger Zuneigung – aber auch zur Wiederherstellung der ethisch-kosmischen Ordnung (*dharma*) – in menschlicher Gestalt als wegweisender Lehrmeister.

Klassisches Beispiel ist das Guru-Śiṣya-Verhältnis zwischen Kṛṣṇa, einer (Haupt-)Inkarnation Viṣṇus (*[pūrṇa]-avatāra*¹⁷), und dem Pāṇḍava-Prinzen Arjuna. Es baut in gelockerter Form auf den bekannten Grundstrukturen des Traditionsbewusstseins und der Arkandisziplin, des Gehorsams und der Entsagung auf¹⁸, an welchen auch so revolutionär erscheinende sozial-ethische Gedanken, wie der folgende in der Bhagavadgītā, im Kern nichts änderten:

Selbst wenn ein arger Bösewicht mich liebt und nichts anderes [neben mir], so muss er für gut erachtet werden; denn er ist von rechtem Entschluss.^{18a}

Die demokratisierenden Tendenzen der *bhakti* hatten zwar innerhalb ihrer Kulte eine stark nivellierende Wirkung auf die sozialen und geschlechtsspezifischen Unterschiede, führten jedoch darüberhinaus zu keiner grund-

12) der *ātman*

13) *prasāda*; wörtl.: Abgeklärtheit [einer trüben Flüssigkeit]; ferner: [lautere] Heiterkeit, Gunst.

14) *dhātr*

15) *paśyati*; wörtl.: sieht.

16) ŚvU. III.20cd (Rau); fast identisch mit KathU. II.20cd; vgl. ŚvU. I.8, 11; und KathU. II.23. Zur Stellung des śivaitischen Theismus der ŚvU. siehe auch: IV.7; VI.1-3, 16, 18.

17) "das Herabsteigen [vom Himmel auf die Erde]", klassisch-viṣṇuitischer Begriff und Vorstellung der Theophanie.

18) Siehe BhG. IV.1-3, XVIII.67.

18a) IX.30 (Garbe).

legenden Veränderung der hierarchischen Gesellschafts- und Wertstruktur, die auch kaum je angestrebt wurde. Wie Viṣṇu-Kṛṣṇa im volkstümlichen Bhāgavatapurāṇa erkennen lässt, war es vielmehr eine Frage der Priorität:

Durch Opfer, Initiation, Askese oder Erlöschen¹⁹ kann ich,
das Selbst aller Wesen, nicht so erfreut werden
wie durch Gehorsam gegenüber dem Guru.²⁰

Bei exklusiver Ergebenheit in demütiger Liebe und dienender Verehrung konnte der *bhakta* Kṛṣṇas unumschränkter Erlösungskraft sicher sein, der, im Unterschied zur weitgehenden Eigenverantwortlichkeit des Schülers im *jñāna-mārga* der Upaniṣaden, die Hauptverantwortung im Heilsvollzug auf sich nahm:

Richte deinen Sinn²¹ auf mich, liebe mich, opfere mir, verehere mich!
So wirst du zu mir eingehen; das verspreche ich dir feierlich;
[denn] du bist mir teuer.

Gib alle frommen Bräuche²² auf und nimm bei mir allein deine Zuflucht!
Ich werde dich von allen Sünden erlösen; sei unbesorgt!²³

Ebenfalls anders als im Guru-Institut der älteren Upaniṣaden und, noch stärker ausgeprägt, im *ācārya-brahmacārī*-Verhältnis, in welchen beim gnostischen Charakter des Heilsvollzugs einerseits und der strikten, schematisierten Erziehungsdisziplin andererseits, eine starke emotionale Bindung oder gar verehrungsmässige Haltung des Schülers zum Guru weder gefördert wurde noch sich entwickeln konnte, war in den rasch umschlingenden devotionalen Kulturen das Meister-Schüler-Verhältnis über allem ein solches der wechselseitigen Liebe. Den inkarnierten *bhagavat* oder *bhagavān*, "dem Heilig-Erhabenen [Gott]"²⁴, verbindet mit seinem *bhagavatpriya*, "der dem *bhagavān* Liebenswerte", nicht mehr, wie zu Zeiten der älteren Upaniṣaden, eine Liebe um der Wahrheit und Seinsergründung willen, die von Argumentation und Gegenargumentation lebte, sondern eine Liebe um der Liebe selbst willen; und in diesem Abhängigkeitsverhältnis, in der der Gott durch die Liebe des ergebenen Verehrers und dieser durch Gottes Gnade gebunden waren, wirkten *bhakti* und *prasāda*, Zufluchtnahme (*śaraṇāgati*) und Schutzgewährung (*śaraṇa*) sowie Sünde(n) (nbewusstsein) (*pāpa*) und Gnadenerweisung (*anugraha*) untrennbar ineinander.

19) Die Charakteristika der vier āśramas:

ijyā – *gṛhasthadharma*; *prajāti* – *brahmacāridharma*;
tapas – *vānaprasthadharma*; *upaśama* – *saṁnyāsadharmā*.

20) *guruśūśrūṣā*; BhPur. X.80.34 (übers. in Gail 1969, S. 87).

21) *manā*; auch: Eifer, Intention.

22) *sarva-dharmān*; besser: "alle [sozialen und rituellen] Pflichten".

23) BhG. XVIII.65-66:

manmanā bhava madbhakto madyājī māṃ namaskuru /
māmevaiṣyasi satyaṃ te pratijāne priyo'si me //

sarvadharmān parityajya māmekaṃ śaraṇaṃ vraja /
ahaṃ tvā sarvapāpebhyo mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ //

24) Wörtl.: "reich an *bhaga* [Wohlstand, Glück, Herrlichkeit, Würde]".

Freilich wurde das Verhältnis zwischen dem Anteil des *bhaktas* an der Heilsverwirklichung und der Erlösungskraft der göttlichen Gnade in den späteren *bhakti*-Schulen unterschiedlich bewertet. Die Nachfolger Rāmānujas (um 1050-1137), dem grössten *vaiṣṇava-ācārya* und Śaṅkara ebenbürtigen (*bhakti*-)Philosophen, spalteten sich sogar ob jener Frage bzw. ob der Auslegung des an letzter Stelle zitierten *carama-śloka*s, dem viṣṇu-itischen "Hauptvers", in zwei Schulen²⁵: die nördliche, vornehmlich sanskritisch-brahmanische Vaṭakalai, die ihrer synergetischen Auffassung der Heilsverwirklichung wegen auch "Affenschule" genannt wird, und die südliche, stärker tamilische und sozial offenere Tenkalai, die als sog. "Katzenschule" die schlechthinnige Abhängigkeit von Gottes Kraft und Gnade bzw. die völlige Hilfslosigkeit und Willenslosigkeit des Menschen betont. Während sich die Anhänger der "Südschule" durch einen einzigen Akt der vertrauensvollen Übergabe (*prapatti*) Gottes allmächtiger Gnade würdig zu erweisen und diese zu erwecken suchen, enthebt die "Nordschule" den *bhakta* nicht jeder Eigenverantwortlichkeit und Eigenanstrengung, sondern fordert seine aktive Mitwirkung auf dem Heilsweg – geradeso wie sich das Affenjunge bei Gefahr selbst an seine Mutter klammert, indessen sich die junge Katze passiv und hilflos von ihrer Mutter in Sicherheit bringen lässt. Die Vaṭakalais konnten sich dabei auf eine Stelle in der Bhagavad-gītā stützen – um auf das epische Guru-Śiṣya-Verhältnis zurückzukommen –, an der Kṛṣṇa Arjuna den kooperativen und symbiotischen Charakter des Liebes- bzw. Gnadenverhältnisses aufschliesst:

In welcher Weise die Menschen mir nahen,
in ebenderselben belohne ich sie.²⁶

Noch unter der Einwirkung der überwältigenden Theophanie Viṣṇu-Kṛṣṇas stehend, preist schliesslich Arjuna seinen göttlichen Wagenlenker und Ratgeber in höchster Not mit den Worten:

Du bist der Vater der Welt, der beweglichen und der unbeweglichen;
du bist ihr anzubetender²⁷ und ehrwürdigster Lehrer²⁸.

Niemand ist dir gleich; wie könnte [also] ein Anderer grösser sein
[als du], dessen Macht in allen drei Welten ihres Gleichen nicht hat²⁹.

Dieses mythische *deva*- oder *avatāra*-Guru-Institut epischer Zeit, für welches ein monotheistischer Inkarnationsglauben in Form einer ehrfürchtigen Verehrung des Guru gleich einem Gott charakteristisch ist, begründete die völlige Identifikation des persönlichen Guru mit dem höchsten Gott und damit deren Gleichstellung in Kult und yogischer Versenkung in

25) Zu den Rāmānujīyas und deren Schisma siehe Rangacharya 1969, und Gonda 1963a, S. 138ff.; zur südindischen Kṛṣṇa-*bhakti* Hardy 1983.

26) *bhājāmi*; oder: "bin ich [ihrer] teilhaftig"; BhG. IV.11ab (Garbe). *bhaga*(vān) und *bhakti* sind etymologisch mit der Wurzel *bhāj*, "verteilen, zuteilen, teilhaftig werden, empfangen, geniessen" (Mayrhofer 1957, Bd. II, S. 462) verbunden.

27) *pūjya*

28) *gururgarīyān*

29) BhG. XI.43 (Garbe).

purāṇischer Zeit. Waren Guru und *īśvara*, wie bereits Viṣṇu-Kṛṣṇas Beispiel zeigt, gleichwertige, für den unerlösten *bhakta* nicht unterscheidbare Wesenheiten geworden, so lagen der Identifikation des Gurus mit der Kult-Gottheit einer bestimmten Religionsgruppe schon die volksreligiösen Gefühle und Bedürfnisse nach leibhaftiger Verehrung nahe. Dass dem Guru die Rolle des Miterlösers zugewiesen werden konnte, mag damit zusammenhängen, "dass auch im personalen Gott noch immer etwas vom unpersönlichen Brahman anwesend gedacht ist, das in einem absoluten Ansichsein für keine Verehrung, kein Opfer, kein Gebet zugänglich ist, sondern dafür erst Gestalt annehmen muss"³⁰. Aber auch das Gefühl der eigenen Hilfsbedürftigkeit, wie es für die oben erwähnten Tenkalais kennzeichnend ist, trug wesentlich zur Erhöhung und Vergöttlichung des viṣṇuitischen ācārya-Gurus bei. Dieser weihte nicht nur in die fünf heiligen Pflichten des Heilsweges ein, sondern wurde vom *bhakta* in einem fussfälligen Akt der Überantwortung – *bhāraṇyāsa*, "die Niederlegung der Last [zu Gottes bzw. zu des Gurus Füßen]" – um direkte Vermittlung zu Gott angesucht³¹. Ausserdem bildeten so populäre Texte, wie das Bhāgavatapurāṇa, das einen ganzen Katalog von persönlichen Fehlern, Übeln und Hindernissen auflistet, die auf dem Heilsweg auftauchen und alle "schnell" durch *guru-bhakti* überwunden werden können³², im Volk ein unerschütterliches Vertrauen in die Macht und Transformationskraft des Gurus.

Hinzu kommt der alte Glaube an eine ununterbrochene, in die mythische Urzeit zurückreichende Meister-Abfolge (*guru-paramparā*), deren uranfängliche Begründung der einen oder anderen Hauptgottheit zugeschrieben und von jeder bekenntnismässigen Tradition (*sampradāya*) für sich beansprucht wird. Im Bhāgavatapurāṇa wird der Körper Viṣṇus selbst mit dem aus Hymnen bestehenden *brahman*, das heisst mit dem Veda identifiziert, während sich der Gott selber als *jñānado guruḥ*, Vermittler der höchsten Erkenntnis, ausgibt und als solcher zur Überwindung des irdischen Daseins verhilft³³. Nicht nur Viṣṇu und seine Haupt-Inkarnationen Kṛṣṇa und Rāma, auch Brahmā und Śiva werden zuweilen *jagad-guru*, "Lehrmeister der Welt", genannt³⁴ und gelten in den ihnen geweihten Kulturen als *ādi-guru* oder *ādi-nātha*,

30) Gensichen 1969, S. 247, unter Bezugnahme auf J.N.Farquhar, *The Crown of Hinduism*, London 1913, S. 403. Vgl. die Erklärung von Sinha and Saraswati (1978, S. 214): "In a *maṭha* the presence of spirituality is more perceptible than in the temple – it is more communicable. The stone god will not speak, and hence cannot grant any immediate relief. But the ascetic – the spiritual person – listens, answers and helps to resolve the problems at once by miracle, or by grace, or by dialectical skill."

31) Rangacharya a.a.O., S. 172f.; zum *pañca-saṃskāra* bzw. *pañcakāla-parāyaṇa* siehe ders. ebda.

32) BhPur. VII.15.22-25 (zit. u. übers. in Gail a.a.O., S. 87): *kāma* – Leidenschaft, *krodha* – Zorn, *lobha* – Habgier, *śoka-mohau* – Kummer und Verblendung, *yogāntaraya* – Hindernisse in der Yogapraxis, *himsā* – Gewalttätigkeit, *bhūtajaṃ duḥkhaṃ* – das Leid anderer Wesen, etc.

33) X.80.45, 32-33 (Gail a.a.O., S. 86f.)

34) Harivaṃśa 15699; BhPur. I.8.25 (Viṣṇu); Rām. III.6.18 (Rāma); BhPur. II.5.12 (Brahmā); Kumārasambhava VI.15 (Śiva) (Stellenangaben von MW.); Mbh. III.13.19-20 wird Kṛṣṇa *aja-guru*, "ungeborener Guru" alles Beweglichen und Unbeweglichen genannt.

"Ur-Guru" bzw. "erster Meister". Von hier war es ein kleiner Schritt zum fortan axiomatischen Glauben der ontologischen Einheit von Guru und *īśvara* bzw. von Guru und *iṣṭadevatā*:

Wer ohne rechte Einsicht seinen Guru, den Bringer der Wissensleuchte und Manifestation Bhagavāns, für einen [gewöhnlichen]³⁵ Menschen hält, für den ist alles Wissen wie das Bad für den Elefanten [i.e. sinnlos].

Der Guru wahrlich ist Bhagavān selbst,
Herr über *prakṛti*³⁶ und *puruṣa*.³⁷

Der Prozess der Personalisierung und Vermenschlichung der Götterwelt findet in der hier angedeuteten Verschmelzung von *deva-bhakti* und *guru-bhakti*³⁸ ihren Abschluss und zugleich markanteste Ausdrucksform, indem die auf Viṣṇu gerichtete, neunfältige *bhakti* ebenso auf das Verhältnis zum Guru übertragen wurde:

Hören und Preisen, Gedenken, Dienst an seinen Füßen, Verehrung, ehrfurchtsvolle Begrüssung, Dienstbarkeit, Freundschaft, Selbsthingabe.³⁹

Es versteht sich von selbst, dass auf der Grundlage dieser höchst einflussreichen Klassifizierung der *bhakti* – deren erste drei Formen in Bezug auf innere Anbetungsformen, deren mittlere drei bezüglich der kultischen Verehrung und deren letzte drei als die religionspsychologische Haltung des *bhakta* betreffend interpretiert werden können – sich eine Pluralität von Guru-Śiṣya-Typen entwickelte, die hier nicht im Einzelnen erläutert werden können. Immerhin sei *gurupāda-seva* als Oberbegriff der *guru-bhakti* herausgestellt.

Unter *gurupāda-seva* ist nicht nur die äussere, rituelle Verehrung der Füße (und Sandalen) des Guru, *pāda-pūjā*, zu verstehen, sondern in weitestgefasstem Sinn alle Formen der Hingabe von der körperlichen und emotionalen bis zur rein geistigen in der abstrakten Versenkung. Die panindische Wunschvorstellung des ergebenen Schülers, "zum Staub zu Füßen des Gurus zu werden", ist aber keineswegs nur in versinnbildlichtem Sinne

35) Dieser Zusatz des Übers. erscheint uns bei der absoluten Gleichsetzung unangebracht.

36) "Urmaterie"

37) "Individual-Seele"; BhPur. VII.15.26, 27a (Gail a.a.O., S. 87); vgl. X.80.34.

38) Für die Entwicklung der *guru-bhakti* ind den späten Upaniṣaden siehe Lauenstein 1943, S. 132-40.

39) VII.5.23 (Gail a.a.O., S. 39):

śravaṇaṃ kīrtanaṃ viṣṇoḥ smaraṇaṃ pāda-sevanam /
arcanam vandanaṃ dāsyam sakhyam ātma-nivedanam //

Dieser aufsteigenden Klassifizierung, welche Vorbild für einige nachfolgende Systematisierungsversuche war – z.B. für jenen von Rāmdās in seinem *Dasabodh* –, ging die ebenfalls neunfache Gliederung des Rāmāyāna (III.38; siehe Organ 1970, S. 279) voraus. Daran schlossen sich jene des Adhyātma-Rām. (III.10.22; siehe Glasenapp 1951, S. 510f.) und von Tulsidās an, in welchen ethische Werte stärker zum Zuge kommen und *sat-saṅga*, "die Gesellschaft der Wahrhaftigen", sowie *guru-seva* bzw. *guru-bhakti* explizit vertreten sind.

zu verstehen. Nicht nur die *gurupāda-pūjā*, auch Praktiken wie jene des bis heute weitverbreiteten *ṣaṣṭāṅga-namaskāra*, einer Verehrungsbezeugung zu Füßen des Gurus oder Gottes bzw. an Orten, die durch deren Wirken kraftgeladen oder geheiligt sind, bei der alle (sechs) Hauptkörperteile den Boden berühren und, wenn möglich, die Füße des Gurus ergriffen werden, ferner das beliebte linksgerichtete Umrollen von Tempeln und Grabstätten von Heiligen (*samādhi*) auf dem durch die Gottheit bzw. den Guru geheiligten (Staub-)Boden und die Konservierung und Verehrung von dessen Kleidungsstücken oder Reliquien deuten alle auf einen ausgeprägten Transsubstantialismus hin. Es handelt sich dabei um einen tiefverwurzelten Volksglauben an die körperliche Übertragung von substantiell gedachten Kräften und Mächten jeder Art und Herkunft, von dämonischen bis zu göttlichen, von physischen bis zu rein geistigen Potenzen. In diesen Zusammenhang sind sämtliche Phänomene zu stellen, die wir aus westlicher Sicht oft als Übergriffe auf Person und Eigentum des Gurus würden verstanden wissen wollen und in mehr oder weniger ausgeprägter Form in jedem Guru-Kult beobachtet werden können.

Für das Verhältnis zum persönlichen Guru-Gott waren aber Lobpreis (*kīrtana*) und kultische Verehrung (*arcana*) von ebensolcher Bedeutung. Insonderheit *nāma-saṃkīrtana*, das Aussprechen von Viṣṇu-Kṛṣṇas Namen, wurde zum einzigartigen Erlösungsmittel im *kali-yuga*, dem dunkelsten der vier Zeitalter, erhoben und erlebte, wie auch *nāma-smaraṇa*, das liebevolle, verinnerlichte Gedenken oder auch lautliche Wiederholen von Gottes Namen, in der volkstümlichen *bhakti*-Bewegung eine bedeutende Entwicklung^{39a}.

Erwähnenswert ist fernerhin die höchst komplizierte Theorie der religiösen Stimmungen (*rasa*) und emotionalen Zuständlichkeiten (*bhava*), welche die Nachfolger des bengalischen Ekstatikers Caitanya (1485-1533)⁴⁰ auf der Grundlage des Bhāgavatapurāṇas entwickelten. Diese religiös-ästhetische, an Hand der Kṛṣṇa-Legende illustrierte Theorie⁴¹ beschrieb die emotionale Annäherung an die Kult-Gottheit – und damit an den Guru – in fünf aufsteigenden Haupt-*rasa*: *śānta(-rasa-bhakti)* – ein ruhiges, leidenschaftsloses Liebesverhältnis; *dāsyā* – eine auf ehrfürchtiger Unterwerfung und Sohnschaft gegründete *bhakti*; *sakhya* – Vorherrschaft von Freundschaftsgefühlen (e.g. Kṛṣṇa-Arjuna); *vātsalya* – die elterliche Liebesempfindung (e.g. für *bāla-Kṛṣṇa*); und *madhurya* – eine erotische Liebesbeziehung analog jener zwischen Kṛṣṇa-Gopāla und den Hirtinnen, welche das Ziel dieser Schule war. Die Theorie der *rasa* und *bhava* hatte denn auch praktische Auswirkungen auf die Weiterentwicklung

39a) Siehe Tulpule 1984, Kpt. VII. Das vielleicht bekannteste Beispiel ist Kabīr, von dem Ravidās (1450?), ein anderer nordindischer *sant*, sagt:

Through the name of Hari, Kabīr became renowned
And the accounts of his sins of many births were torn up...

(Gu. Āśā 5, v. 1 [p. 487] in: Kab., S. 29).

40) Siehe Esnoul 1967; und Hein 1976 (mit Lit.)

41) Siehe Gail a.a.O., S. 46f.

des Guru-Instituts, insofern jene Stimmungen und Gefühlszustände in bestimmten *bhakti*-Kreisen Bengalens und anderer Regionen nicht nur das Verhältnis zum deifizierten Gründer einer Sekte, sondern oft auch jenes zum lebendigen Guru-Oberhaupt, dem *mahānt*, "dem Grossen", bestimmten. Hatte der Gottheit und ihren mythischen Haupterscheinungsformen in purāṇischer Zeit noch die höchste kultische Verehrung gegolten, so wurde sie in jenen spätmittelalterlichen *bhakti*-Kulten, namentlich bei den Nachfolgern (*gosvāmī*) Caitanyas, der selber schon Kṛṣṇa an Verehrungswürdigkeit übertroffen hatte, und bei den *mahārāja*, "grosser König", genannten Vorstehern der Anhänger Vallabhācāryas (1479-1531), nicht nur von deren historischem Gründer, sondern zuweilen selbst vom amtierenden Oberhaupt in den Hintergrund gedrängt worden. Typisch für dieses oft erbliche historische *avatāra*- oder *mahānt*-Guru-Institut ist die Vorrangstellung des Gründer-Gurus und amtierenden Vorstehers über die Kult-Gottheit, der als deren bzw. als des *ādi-guru* leibhaftige Inkarnation für die Erlösung unerlässlich war. Die ökonomischen, kultischen und sexuellen Exzesse, zu welchen die exklusive, einseitige Spielart des *guru-bhakti-mārga* in exzentrischen Kreisen des Mittelalters neigte, sind zu augenfällig und bekannt, als dass hier eigens auf sie eingegangen zu werden bräuchte⁴².

C. Das sant-Guru-Institut

Wie im vorangehenden Abschnitt deutlich geworden ist, hing der Charakter des Guru-Instituts wesentlich von der Gewichtsverteilung der vier Heilswege ab, welche fortwährender Gegenstand der religionsphilosophischen Diskussion und Hauptunterscheidungsmerkmal der aufgesplitterten Kultströmungen war. In Verbindung mit dem introvertierten, monistischen *jñāna-mārga* gelangte die *guru-bhakti* in demselben Zeitalter zugleich zu höchster Blüte, ohne durch kultische Abirrungen in Verruf zu kommen. So in den mystischen Heiligen Jñāneśvar(a), Ek(a)nāth(a) und Rām(a)dās(a) Mahārāṣṭras und in Kabīr, Dādū und Rajab Nordindiens einerseits und in den Vīraśaiva-Gurus Karnāṭaks, den tamilischen Nāyaṇ(m)ār und *śaiva-ācāryas*, insbesondere Appar und Māṇikkavācakar, und Tāyumanāvar anderseits, um nur jene Vertreter zu nennen, auf die wir in dieser Arbeit Bezug nehmen⁴³. Von ihrer angestammten Tradition her viṣṇuitischen bzw.

42) Zur Kritik des mittelalterlichen *mahānt*-Guru-Instituts im Allgemeinen siehe Kane (1968-1977, vol. II, part II, S. 949ff.) und C'Malley (1970, S. 201ff.) und zu den Vallabhācāryas im Besonderen Glasenapp (1978, S. 77f.), Brent (1973, S. 169-99) und Walker (1968, Bd. I, S. 419f.; Bd. II, S. 547ff.) Während deren Einweihungszeremonie war zu schwören (ebda., S. 549; siehe auch Barz 1976, e.g. S. 18ff.):

Om. Kṛṣṇa ist meine Zuflucht und ihm weihe ich Körper, Sinne, Leben, Herz, Talent, meine Frau, Haus, Familie, Besitz und mein eigenes Selbst.

Übertriebenes und Vorurteilbehaftetes über degenerative Formen der *guru-bhakti*-Kulte der jüngeren Zeit findet sich bei Dubois (1978, S. 125ff.); siehe ferner Mookerji (1951, S. XXVIII), Tulpule (a.a.O., S. 125) und Gensichen (a.a.O., S. 214).

43) Siehe die im Literaturverzeichnis (A.2.,3.) verzeichneten Primärquellen und Tulpule a.a.O. (mit ausgewählter Bibl.)

śivaitischen Bekenntnisses, vertreten sie in Anlehnung an den absoluten Monismus (*kevala-a-dvaita*) Śaṅkarācāryas einerseits und in enger Verbindung zum qualifizierten Monismus des Śaiva-Siddhānta andererseits sowie unter Assimilierung bestimmter *tantra*- und Yoga-Lehren eine verinnerlichte *eka*- oder *advaita-bhakti* universalen Charakters. Vor allem die Heiligen Mahārāṣṭras integrierten in ihrer Erfahrung und Lehre sowohl den esoterischen, auf die ungegenständliche, eigenschaftslose (*nirguṇa*) Gottes-Wirklichkeit ausgerichteten *jñāna*- und *yoga-mārga* als auch den vorwiegend exoterischen, an der mit Eigenschaften (*saguṇa*), augenfälligen Existenz Gottes orientierten *bhakti-mārga*. Jñāneśvar kommentiert Bhagavadgītā XII.1 u.a. mit den Worten:

O Herr, Du bist unzweifelhaft beides, das Manifestierte und das Nichtmanifestierte. Das Manifestierte wird durch *bhakti* erkannt, das Nichtmanifestierte durch *yoga* erlangt.⁴⁴

Insbesondere die unkonventionelle, populäre *sant*- oder Heiligen-Bewegung Nordindiens und eines Teils des Dekhāns wirkte vom vierzehnten bis achtzehnten Jahrhundert in Relativierung der kulturellen, religiösen und sozialen Gegensätze als überregionaler Integrationsfaktor. Aber auch südindische Heilige, wie zum Beispiel Appar (7. Jh.), der selber niedriger Abstammung war, wirkten in ihrer glühenden Verehrung Śivas, in der sie das einzige Kriterium echter Religiosität erkannten, auf die sozio-kulturellen Unterschiede ausgleichend:

If they love Śiva, then whoever they be,
foul lepers, or outcastes, or even slayers of kins,
to them is my homage, gods are they to me.⁴⁵

Kennzeichnend für das *sant*-Guru-Institut – wie auch für die südindische und die *bhakti*-Bewegung überhaupt, welche auch Frauen und Kinder einschloss⁴⁶ – ist ferner die Abwendung von äusserer Askese, vom brahmanischen Ritualismus und Intellektualismus und der vedischen Schriftautorität im Allgemeinen. Die Schriftgelehrtheit und traditionellen Schriften wurden zumindest in ihrem scholastischen, rein formalen Gebrauch als unnötige Last empfunden und für die Gottesbeziehung erst recht als wertlos erklärt. Diesbezüglich vertritt Kabīr, der als muslimischer Weber in der hinduistischen Umwelt von Benares lebte, den Standpunkt der Heiligen in aller Deutlichkeit:

44) Jñ. 12.23 (unter Verweisung auf andere Übersetzungsversuche übers. in Sontheimer 1980, S. 384).

45) R.C.Zaehner, *Hinduism*, Oxford 1966, S. 132 (zit. in Tulpule a.a.O., S. 31).

46) Tukārām, ein anderer bedeutender Heiliger Mahārāṣṭras, macht den demokratischen Charakter dieser Volksbewegungen besonders deutlich:

Come one, come all;
Men and women, to whatever caste ye belong.

(Gāthā Nr. 519; übers. ebda., S. 111.)

Reading book after book, the whole world died
 and none ever became 'learned'⁴⁷...
 He who can decipher just a syllable of 'Love'⁴⁸,
 is the true Pandit!⁴⁹

Stattdessen öffneten sich die Heiligen in ihrem Lebensstil und überaus populären, mündlichen Literaturschaffen der devotionalen Volksfrömmigkeit, die sie vermittelt einfacher, aus dem Lebensalltag und der Natur stammenden Metaphern moralisch und spirituell bildeten⁵⁰.

Die Guru-Autorität, welche als Ebenbild Gottes auf Erden verehrt wurde⁵¹, nahm nachwievor eine erstrangige Stellung ein und wurde als un-mittelbare und einzige Quelle der Erlösung teilweise sogar über Gott selber erhoben⁵². Diesbezüglich markiert Rāmdās, der Guru des Marāṭha-Königs Śivājī (1627-1680), den absoluten Höhepunkt:

Jener, der Gott für höher hält als den Guru, ist ein Narr...
 Gegenüber der Grösse des Guru ist die Grösse Gottes ein Nichts...
 Gott wird durch die Menschen kraft der Macht der Mantren erzeugt;
 doch der Guru kann nicht einmal von Gott erschaffen werden.
 Gottes Macht ist die Macht der Täuschung;
 die Macht des Guru reisst alles mit sich fort.⁵³

Unbeschadet der Exaltierung der Meister-Gestalt, gleichsam als "das Salz der Erde" und "das Mass aller Dinge", leistete diese mächtige Heiligenströmung und Volksmystik aber aufgrund ihrer antirituellen und teilweise auch bilderfeindlichen Tendenzen einem extravertierten Guru-Kult keinen Vorschub. Im Gegenteil wurde die Rolle des Gurus als leibhaftiger Lehrer und Führer in bestimmten *sant*-Kreisen sogar relativiert, indem das Guru-Institut in eine rein spirituelle Sphäre gehoben wurde. Entscheidend für diese Entwicklung war die tantrische Tendenz, die Unterweisung des Guru, insbesondere der von ihm zu übertragende und mit ihm wesensgleiche *mantra*, mit dem göttlichen Wort (*śabda*) zu identifizieren, und die ebenfalls tantrische Vorstellung, dass der *sad-guru* mit der höchsten Wirklichkeit, mit Gott oder dem absoluten Sein (*sat*) eins ist und sich wie Gott in seinem wahren, eben dem *śabda*-Wesen nur im Innern, das heisst

47) Alt-Hi. *paṇḍita*

48) *prema*

49) Kab. 33.3 (zit. ebda., S. 13).

50) Tulpule (ebda., S. 235f.) bemerkt diesbezüglich: "Saints wrote with the double purpose of glorifying God and educating the people in the spiritual path... Literary artistry is not a distinguishing mark of the saint."

51) Ekanāth (Gāthā Nr. 1808; zit. ebda., S. 104) verkündet:

guru paramātmā pareśu

52) Insofern wir in der weiteren Darstellung immer wieder auf die *bhakti*-Heiligen zurückkommen werden und das *sant*-Guru-Institut in Stellung, Qualifizierung und Funktion sich stark mit dem tantrischen *sadguru*-Ideal überschneidet (siehe Abschnitt 6.B.), fassen wir uns hier kürzer und verweisen im übrigen auf die vorzügliche Darstellung Tulpules (a.a.O., Kpt. VI.), auf die wir uns hier hauptsächlich stützen; siehe auch Ranade 1982.

53) Dāsabodh V.3.40-46 (R.D.Ranade, *Pathway to God in Hindi Literature*, Bombay: Bh. V.Bh., 1959, S. 136, zit. in Mlecko 1975, S. 47).

in der direkten Erfahrung offenbart⁵⁴. So wie der zugleich immanente und transzendente Gott in der indischen Mystik allgemein auch *parama-ātman*, "höchstes Selbst", und *parama*-Guru genannt wird, war es in jenen Kreisen überhaupt ein Grundsatz den wahren oder *sad-guru* nicht mit seinem Körper zu identifizieren, sondern sein Wesen in seinem *ātman* zu suchen. Mit diesem spirituell transparenten, rein erfahrungsmässigen Guru-Verständnis, in dem die irdische Meistergestalt als Wegweiser und sozialetischer Massstab nicht völlig entbehrlich erscheint, doch gegenüber dem Geisteswesen des Gurus verblasst, mag es zusammenhängen, warum ältere *sants* wie Kabīr und Nāmdev, aber auch die alten Siddhas und Nāth-panthīs, sich über ihre persönlichen Gurus ausschweigen⁵⁵ oder, wie Jñāneśvar und Rāmdās, dessen Ineffabilität betonen:

That I cannot describe the *sadguru* is by itself my description of him. These are the signs of the inner state known only to them who are confirmed in that state.⁵⁶

Freilich kann nicht ausgeschlossen werden, dass der eine oder andere jener Heiligen auch tatsächlich nie einen leibhaftigen Guru gehabt und aufgrund seiner ausserordentlichen Reife direkt den Weg zum inneren Guru, dem Selbst oder Gott, gefunden hat. Gleichwohl dürfte die autodidaktische Verwirklichung immer Seltenheitswert gehabt haben und ist kaum je gefördert und auf breiterer Basis kultiviert worden; denn spätestens seit der Zeit der älteren Upaniṣaden gilt die Notwendigkeit einer leibhaftigen, inneren und äusseren Führung als unbestritten. So stellt auch Kabīr die Frage:

Who is there other than the Guru to show the way?⁵⁷

Am Ende des Weges angelangt, lässt dieser *sant* uns sodann wissen:

Kabīr, rugged is that Path,
the Munis gave up, exhausted...
But Kabīr has managed to climb it,
clinging on to the Satguru's witness!⁵⁸

Unter Verwendung beliebter Metaphern und Allegorien wird die Rolle des *sadguru* bzw. sein Verhältnis zum Schüler immer wieder mit jenem zwischen Mutter und Kind, zwischen Hirte und Schaf(-Herde), zwischen Fährmann und Reisendem oder zwischen Töpfer und Ton umschrieben. Während das erste Gleichnis vor allem die Gnade und den unfehlbaren Schutz des

⁵⁴) Siehe S. 141 mit Anm. 51, und Kab., S. 136f. Für den *śabda*-Guru und *śabda*- und *mantra-yoga* im Tantrismus und in der Nāth-Sekte siehe ebda., S. 137ff., und neuerdings Tulpule (a.a.O., S. 195ff., 201f.) sowie unseren Abschnitt über die *tantra*-Tradition, e.g. S. 104, Anm. 48.

⁵⁵) Siehe die Diskussion von Vaudeville, Kab., S. 116f.

⁵⁶) Rāmdās' Dāsabodh 1.4 (übers. in Tulpule a.a.O., S. 106); vgl. Jñ. 18.25; 10.10-15.

⁵⁷)
guru bina kaum batāvai bāt?

(zit. u. übers. ebda., S. 105.)

⁵⁸) Kab. 10.9 (zit. ebda., S. 253); vgl. 10.1.

Gurus zum Ausdruck bringt, betonen das zweite und dritte dessen unlässige, stets wachsame, doch unmerkliche Führung und die Sicherheit, mit welcher der Schüler das Ziel seiner Bestimmung eines Tages erreichen wird⁵⁹. Kein Gleichnis aber ist geeigneter als jenes des Töpfers, die menschenbildende Funktion des Gurus in ihrer ganzen Kraft, Fülle und Vollkommenheit durchsichtig zu machen. Im Anschluss an Kabīr und andere Heilige wird es darum immer wieder herangezogen; so auch von Rajab:

The disciple is the pot and the Guru is the potter.
He removes the faults from his products:
First he supports it from the inside,
And then rubs it on the outside.⁶⁰

Mit diesen Gleichnissen wollen die Heiligen nicht den Eindruck erwecken, als ob der Schüler keine Anforderungen und Aufgaben auf dem Heilsweg zu erfüllen hätte, sondern betonen damit lediglich dessen relatives Unvermögen angesichts der Allmacht des *sadguru*. In vergleichbarem Sinne zum Synergismus der "Affenschule" (Vaṭakalai) vertraten sie die Auffassung, dass der Schüler ein offenes, reines Herz und einen formbaren Charakter entgegenzubringen hatte, ansonsten selbst der Guru machtlos war. In den Worten Kabīrs:

What can the poor Guru do
if the fault lies with the disciple?
In vain He tries to waken him,
but He is blowing a bamboo pipe!⁶¹

In einem Ārati-Lied in Kannaḍa werden die Qualifikationen dieses Schülertyps entsprechend zusammengefasst⁶²: Von lebendigem Glauben und Vertrauen in den Guru beseelt und strahlend vor Bussfertigkeit hat er gegen seine eigene Grösse völlig blind zu sein, gleichsam eine Flöte in den Händen des Meisters zu werden und alle seine Anweisungen spontan zu befolgen. Wie ein *abhīr*, der in Nordindien die Kühe melkt und deren Milch unter die Leute bringt, ist es seine Pflicht die alle Wünsche gewährende Kuh (*kāma-dhenu*), mit welcher der Guru hier verglichen wird, für die ganze Gesellschaft zu melken. Schliesslich soll der Schüler noch reiner als Kampfer wirken in dem Sinne, dass er nach seinem Aufgehen im Guru nicht, wie jenes nach dem Verbrennen, ein Vakuum hinterlässt, sondern unsterblich wird und damit auch seinen Guru unsterblich macht.

59) Für eine ausführlichere Interpretation der ersten zwei und des vierten Gleichnisses siehe ebda., S. 113f., 118f., 122ff.

60) Raj. 5.9 (zit. ebda., S. 113).

61) Kab. 1.5 (zit. ebda., S. 119). Die Übers. merkt an: "The Guru awakens the disciple by means of the *mantra* or divine *śabda* – but, if the disciple be unworthy, he cannot benefit by it: here he is compared to a hollow bamboo pipe which cannot retain the breath, but lets it through with an empty sound."

62) Siehe Tulpule a.a.O., S. 120f.

Im Zusammenhang des *sant*-Guru-Instituts und der haupttypologischen Vollständigkeit wegen ist auch der Sikhismus zu erwähnen, der, im nord-westlichen Umfeld der Begegnung zwischen der *sant*-Bewegung und dem Sufismus geboren, als ausgesprochene "Guru-Religion" der indischen Meister-Autorität neue Impulse und Formen verlieh. Zunächst pries Guru Nānak, auf den die Tradition der *sikh*, das heisst der "Lehrlinge" oder "Schüler"⁶³, zurückgeht, unter Anknüpfung an die Spiritualität der nordindischen *sant*-Tradition, insonderheit Kabīrs, ebenfalls ein rein geistiges, göttliches Meister-Institut. Wie Kabīr verband er mit dem Guru-Begriff nicht nur die lebendige menschliche Form, sondern eigentlicher Gottes mystische, innerlich hörbare Stimme. *sadguru* und (*anāhata*) *śabda*, der "(tonlose) Klang", sind identische Wesenheiten und stellvertretend für Gottes Wahrheit, die in ihnen für die Erlösung des Menschen Gestalt annimmt⁶⁴.

Der fünfte Guru Arjun (gest. 1606) hingegen erklärte die Guru-Würde für erblich und machte den Ādi-Granth, "das ursprüngliche Buch", zur heiligen Schrift der Sikhs. Der zehnte Guru, Gobind Singh, schliesslich erklärte die persönliche, von Nānak begründete Meister-Tradition kurz vor seinem Tod im Jahre 1708 für beendet und übertrug die Guru-Funktion und Autorität auf das heilige Buch und die religiöse Gemeinde (*khālsā*)⁶⁵. Damit legte der letzte Guru den Grundstein für einen personhaften *granth*-Guru-Kult in den *guru-dvāra* genannten Sikh-Tempeln, der im Widerspruch steht zum spirituellen *śabda*-Guru-Institut Nānaks, der in Übereinstimmung mit dem Islam jeder Form der Idolatrie und eines veräusserlichten Guru-Kultes entgegengewirkt hatte.

Terminologisch tritt in den neuindoarischen Sprachen und Literaturen die Bezeichnung *ceṭā* (Hi.; Mar. *ceṭā* - Sohn; von Skt. *cela* = *ceṭa* - Diener, Sklave, pw.) mit der Grundbedeutung "Knabe, Sohn"⁶⁶ alternativ zu *śiṣya* auf. Ausserdem charakterisiert im Guru Granth, dessen Schrift und uneinheitliche Sprache *gurmukhī* benannt wurde, die Bezeichnung *gurmukh* (Skt. *guru-mukha*), "der mit dem Gesicht [d.h. in seiner Gesinnung] dem Guru zugewandte", gegenüber dem *manmukh*, "der dem eigenen Gemüt[ssinn] (*man*; Skt. *manas*) folgt"⁶⁷, die Haltung des vorbildlichen *sikh*. Zum Zei-

63) Hi. *sikh* oder *sikkh* leitet sich, wie auch Alt-Hi. *śiṣa* (z.B. Raj. 3.20; 5.13; u. passim), von Skt. *śiṣya* her.

64) McLeod 1976, S. 199, S. 199 (zur Interpretation siehe ebda., S. 191ff.) Vgl. die Beiträge von Taran Singh, Gurbachan Singh Talib, J.S.Grewal u.a. in: McMullen (ed.) 1976.

65) McLeod a.a.O., S. 2, 163. Die Identifikation des mystischen *śabda*-Guru-Begriffes mit der heiligen Schrift wurde durch die exoterische Bedeutung von *śabda* als "[gesprochenes oder geschriebenes] Wort" gemeinhin und als "Hymne" des Ādi Granth im Besonderen noch begünstigt.

66) Mayrhofer 1953, Bd. I, S. 398.

67) Die scharfe Kontrastierung zwischen einem religiösen, das heisst einem Gott oder (und) Guru ergebenden Verehrer und Schüler einerseits und einem den Sinnendungen verhafteten, weltlichen Menschen andererseits, findet sich auch in anderen *bhakti*-Bewegungen, wie z.B. bei den Vīraśaivas in der Unterscheidung zwischen *bhakta* und *bhavi* (siehe Vīraś., S. 193, Anm. 38).

chen der vollkommenen Ergebenheit gegenüber dem Guru wurde sowohl von Schülern als auch von Meistern gerne der affektive Titel *dās* (Hi.; Skt. *dāsa* - "Sklave, Knecht") angenommen, indessen zum Ausdruck der reinen Göttlichkeit und absoluten metaphysischen Stellung der Meistergestalt die Begriffe *guru-dev* (Hi.), wörtlich "Guru-Gott", und *sat-guru* (Hi.), höchster oder "wahrer Guru", vermehrt in Gebrauch kamen⁶⁸.

5. DIE JÑĀNA-TRADITION: ŚAṆKARA

Gleichwohl sich für den Śivaismus ähnliche Belege anführen liessen wie bis anhin vornehmlich für den Viṣṇuismus, ist es für die theologischen Unterschiede und deren religionsgeschichtlichen Auswirkungen doch bezeichnend, dass die Entwicklung der *guru-bhakti* an viṣṇuitischen Quellen nuancierter zu illustrieren ist als an solchen des Śivaismus, in dem der *jñāna-mārga* und Monismus stärker vertreten sind. Der gleichgewichtigen Erhaltung des schätzenswerten, die Allmacht Viṣṇus bezeugenden Universums auf der einen Seite steht auf der anderen die Zerstörung bzw. soteriologische Revolutionierung der kosmisch-phänomenalen Ordnung durch Śiva gegenüber. In Übereinstimmung mit diesen unterschiedlichen Grundfunktionen prägt den Viṣṇuismus eine dualistische Weltansicht, auf deren Grundlage ein "zivilisiertes", auf *dharma*-bewusster Lebensführung beruhendes Verhältnis der wechselseitigen Liebe und Achtung zwischen Mensch und Gott angestrebt wird. Der Śivaismus hingegen tendiert selbst auf Kosten des ethisch-rituell-kosmischen Gleichgewichts dazu, alle Gegensätze zu überwinden. Mit anderen Worten: Er stellt den soteriologischen Kontext bereit, in dem der seiner leidhaften, partikularen Existenz überdrüssige Mensch vermittels Yoga, Askese und Gnosis Selbst- und Gott-Verwirklichung zu erlangen sucht. Aus religionstypologischer Sicht erlauben diese theologischen Unterschiede eine mehr oder weniger deutliche Differenzierung zwischen einem hauptsächlich viṣṇuitisch geprägten *bhakti*-Guru-Institut und einem vorwiegend durch *jñāna* charakterisierten Guru-Institut śivaitischer Ausrichtung. Die Formenvielfalt des *jñāna*-Guru-Instituts śivaitischer Provenienz wird in dieser Arbeit hauptsächlich anhand zweier repräsentativer Schulen aufgezeigt, nämlich dem panindischen Advaita-Vedānta Śaṅkaras¹ und dem südindischen Śaiva-Siddhānta.

Śaṅkara, der "ziemlich sicher vor oder um 700 n.Chr. gelebt hat"²,

68) E.g. bei Kabīr und den Sikh-Gurus (siehe McLeod a.a.O., S. 197ff., u. passim). Vaudeville (Kab., S. 136) erklärt: "The very term *sadguru*... implies a deification of the Guru, since *sat*, 'Being, Truth', refers to the supreme Brahman."

1) Der Umstand, dass die frühesten Advaita-Vertreter – wahrscheinlich auch Śaṅkara – einem viṣṇuitischen Milieu entstammten, fällt in unserer haupttypologischen Unterscheidung nicht ins Gewicht (siehe Hacker 1964, Sp. 235f.; ders. 1965; und Miller 1976-77, S. 530).

2) Hacker 1964, Sp. 235 (Abs. a.), wo einige gängige Ansichten bezüglich Śaṅkara und dem Advaitismus korrigiert oder in Frage gestellt werden. Für eine Zusammenfassung der

und seine spätere Schule haben seit etwa dem zehnten Jahrhundert³ auf die soteriologische Diskussion und Orthopraxis in ganz Indien nachhaltigen Einfluss genommen. Kennzeichnend für seinen illusionistischen Monismus sind zwei bzw. vier Axiome: Die ganze empirische Erscheinungswelt ist für sich gesehen *māyā*, "ein Trug[bild]" (urspr.: übernatürliche Zauberkraft), oder eine durch *māyā* bedingte Scheinmanifestation des *brahman*, die jedoch aufgrund seines Nichtwissens (*avidyā*) vom unerlösten Lebewesen (*jīva[-ātman]*) – ähnlich einem Traum – als Realität erfahren wird. Einzig existierend und wirklich ist allein das unveränderliche, ewige Substrat der vergänglichen, phänomenalen Vielheit, das ununterschiedene, all-eine oder zweitlose (*a-dvaita*) *brahman* attributs- und qualitätsloser Natur, mit dem der jedem Lebewesen innewohnende *ātman* wesenhaft identisch ist. Erlösung des *jīva* besteht in der Aufdeckung seiner Ignoranz und zwar sowohl in Bezug auf seine dualistisch-pluralistische Welterfahrung als auch bezüglich seiner Identifikation mit Körper, Gefühlen und Gedanken, wofür jeweils das illusionäre Ich-Bewusstsein (*ahaṃkāra* – "Ich-Macher") die Grundursache ist. Mit anderen Worten führt die Freilegung der absoluten Sichtweise zur unmittelbaren Realisation der einzig wirklichen *ātman*-Natur, die ohne unser Wissen in alle Ewigkeit existiert hat; eine dem Denken nicht zugängliche Erfahrung des Ganz Anderen, die in der vedantischen Tradition gerne mit (*sat*)*sac-cid-ānanda*, "[absolutem] Sein – [reinem, nichtqualifiziertem] Bewusstsein – Glückseligkeit", umschrieben wird.

Auf den ersten Blick möchte man meinen, dass in einem konsequenten Monismus, dessen Ziel die Aufhebung des diskursiven Denkens und die metaphysische Einheit von Erkennendem, Erkennen und Erkanntem ist, das Guru-Śiṣya-Verhältnis keine prominente Rolle spielen kann. In persönlicher Hochschätzung seiner angestammten Meister-Tradition und in Kenntnis der Heilsproblematik des *yoga*-⁴ und *jñāna-mārga* hat jedoch Śaṅkara gegenüber seinem Guru und anderen Altmeistern⁵ sowie auf didaktischer Ebene den empirischen Standpunkt des unerlösten Schülers eingenommen. Diesen konnte er in Übernahme und Weiterentwicklung der upaniṣadischen Unterscheidung zwischen einer höheren und einer niederen Wissenskategorie oder Sichtweise widerspruchsfrei in seinem System assimilieren⁶. In seinem Kommentar zur Māṇḍūkya-upaniṣad erklärt Śaṅkara:

gesicherten biographischen Daten Śaṅkaras siehe D.N.Lorenzen, "The life of Śaṅkārācārya", in: Clothey and Long (eds.) 1983, S. 156.

3) Hacker a.a.O., Sp. 238 (Abs. d.)

4) Siehe ders. 1968-69.

5) Zu Beginn sowie am Ende von Kapiteln und ganzen Werken erweist Śaṅkara seinem Guru Govinda und(oder) den vedantischen Altmeistern regelmässige Ehrenbezeugungen; zum Beispiel in VCM. 1b:

Ich verbeuge mich vor Govinda, dem *sadguru*, welchen höchste Glückseligkeit auszeichnet...

Vgl. USāh. II.17.89, 18.233, 19.28. Zum Guru-Verhältnis von Śaṅkaras Schülern Sureśvara und Padmapāda siehe Hacker 1951, S. 1918ff., 1929ff.

6) Siehe ders. 1952.

These ideas, namely the ideas of teacher, taught and scripture are for the purpose of teaching which are [therefore appear] true till one realises the Highest Truth. But duality does not exist when one, as a result of the teaching, attains knowledge, i.e., realises the Highest Reality.⁷

Vivekacūḍāmaṇi, "das Scheitel-Juwel der [richtigen] Unterscheidung"⁸, und der Prosa-Teil der "aus tausend [Strophen] der Unterweisung in dem Kern sämtlicher Upaniṣaden des Veda bestehenden [Sammlung]", der Sakalaveda-upaniṣat-sāra-upadeśasāhasrī, deren zweites Kapitel in Form eines katechistischen Dialogs zwischen Meister und Schüler abgefasst ist, enthalten die grundlegendsten Definitionen Śaṅkaras, die auch über sein eigenes Verständnis als Guru einiges aussagen:

Ein Lehrer⁹ kann das Für und Wider eines Diskussionsgegenstandes beurteilen, er kann begreifen und behalten; er ist begabt mit Ruhe¹⁰, Bezähmung¹¹, Erbarmen¹², Hilfsbereitschaft¹³ usw.; er hat die überlieferte heilige Lehre¹⁴ erfasst; er trachtet nicht nach sichtbaren [irdischen] oder unsichtbaren [jenseitigen] Genüssen¹⁵; er verzichtet auf jegliches Requisit zu rituellen Werken¹⁶; er kennt das *brahman*, er steht im *brahman*; er führt ein untadeliges Leben; er ist frei von Lastern wie Pharisäertum¹⁷, Hochmut, Betrugerei, Hinterlist, Täuschung¹⁸, Missgunst, Lüge, Selbstsucht¹⁹ und egoistischer Zuneigung²⁰; Motiv seines Handelns ist allein die Bereitschaft, andern zu helfen²¹, sein Streben ist es, das Wissen²² anzuwenden [indem er es lehrend weitergibt].²³

Insofern die soteriologische Hauptfunktion des *jñāna*-Gurus Śaṅkaras in der Aufhebung der Unwissenheit des Schülers über die verstehensmässige Vermittlung der vedāntischen Tradition besteht, werden hier die intel-

7) Zu MāṇḍU. I.18 (Nikhilānanda).

8) Insofern die Autorschaft des VCM. nicht unumstritten ist, wird ihm hier lediglich ergänzende, sekundäre Bedeutung beigemessen (vgl. Hacker 1947, und ders. 1968-69, S.147).

9) *ācārya*. Śaṅkara selber ist ja ebenso unter dem Ehrennamen Śaṅkarācārya bekannt. Seine gebräuchlichsten Meister-Termini sind (*sad-*)*guru* und *ācārya*, ferner *mahāpuruṣa* ("Höchste Person"), *sādhu* ("Ehrenmann, Heiliger"; wörtl.: "Guter"), *muni* sowie *saṁnyāsī* und *yati* (Cenkner 1983, S. 33, Anm. 4).

10) *śama*

11) *dama*

12) *dayā*

13) *anugraha*; in der *bhakti*-Frömmigkeit ein Gnadenbegriff.

14) *āgama* (vgl. Abschnitt 6.A.)

15) *bhoga*

16) Wie z.B. die heilige Opferschnur.

17) *dambha*

18) *māyā*

19) *ahaṁkāra*

20) *mamātva*

21) *para-anugraha*

22) *vidyā*

23) USāh. I.6 (Hacker). VCM. beschreibt den Guru als Befreier von Gebundenheit [durch das Nicht-Selbst] (v. 32) sowie als *śrotriya*, *brahma-vittama* und *brahmaṇi-uparata*, "einer, der im *brahman* eingezogen lebt" (v. 33).

lektuellen Qualitäten den moralischen und spirituellen Kriterien vorangestellt. Dessen ungeachtet wird der im *brahman* gründende Meister aber auch als vertrauensvolle und liebenswerte Persönlichkeit und sogar als Gnadengestalt²⁴ herausgestellt. Gegenüber dem Meister-Typ der Upaniṣaden unterscheidet sich Śaṅkaras Guru-Institut insbesondere durch die enge Bindung an die Tradition und die kompromisslose Haltung in der *saṃnyāsa*-Frage. Wo immer auf die offenbarte (*śruti*) oder überlieferte Tradition (*smṛti*) als Quelle des Wissens verwiesen wird, erscheint der Guru mit-eingeschlossen. In Śaṅkaras Pädagogik funktionieren beide als untrennbare Einheit, insofern der Guru die traditionellen Schriften verkörpert und letztere eine Verbalisierung des ersteren darstellen²⁵, wobei die ununterbrochene Lehrerkette (*guru-paramparā*) das tragende Verbindungsglied bildet. Aus der Überlieferung wird der Vers zitiert:

Der Lehrer²⁶ ist der Fährmann,
das rechte Wissen²⁷ wird hier Boot genannt.²⁸

Die Doppelfunktion und Autorität dieses typischen *guru-paramparā*-Instituts monistischer Art liegt darin, dass die Meister-Gestalt – als Glied einer ununterbrochenen Meister-Abfolge – in Verkörperung und Übereinstimmung mit der altvedāntischen Tradition als autoritativer Heilslehrer und authentischer Träger, Vermittler und Garant seiner Tradition wirkt.

Śaṅkara befürwortete das traditionelle Durchlaufen der vier Lebensstufen, betonte jedoch zugleich, dass nur ein *saṃnyāsī* einen heils-mässigen Lebenswandel führen könne und machte die Lebensform des *paramahansa-parivrājaka* – nach gewissen Texten die höchste *saṃnyāsa*-Stufe²⁹ – für Guru und Śiṣya zur gleichermassen verbindlichen Norm³⁰. So verwundert nicht, dass asketische Qualitäten und ethische Ideale unter den an den Schüler gestellten Anforderungen einen breiten Raum einnehmen und ein dem Guru verwandtes Persönlichkeitsideal zeichnen:

24) Vgl. VCM. 41cd, 42cd: *tattva-upadeśam kṛpayā-iva kuryāt*, und 28b: *prasādena guroḥ*.

25) Siehe Cenknér 1982 (S. 127) u. ders. 1983 (S. 34ff.), einer eingehenderen religionswissenschaftlichen Studie über das Guru-Institut bei Śaṅkara und den Śaṅkarācāryas von heute, die jedoch deutschsprachige Studien (e.g. Hacker) unberücksichtigt lässt.

26) *guru*

27) *samyag-jñāna*

28) Mbh. XII.12283 (Stellenangabe Hacker), zit. in USāh. I.3 mit *ācārya* statt *guru*. Vgl. die Metaphern der *sant*-Gurus Kṛt. X, passim.

29) Z.B. in der *Paramahansa*- und *Āśrama-upaniṣad*. Für eine ausführliche Diskussion der Bedeutung von *haṃsa* ("Wild-Gans") als "Symbol der frei umherschweifenden Seele" und als "mystisch-magisches Vermögen" siehe Sprockhoff 1976, S. 82ff. *paramahansa* wird dort als "die einem bestimmten psychischen Zustand entsprechende äusserlich erkennbare Lebensform" definiert, welche durch "ein Wandern in souveräner Freiheit ohne festen Halt in einer diesseitigen Welt, Erfülltsein von besonderer Klarsicht in der Dämmerung und von Verachtung für den Leib" hauptgekennzeichnet ist (S. 86). Bei dieser Namensgebung dürfte in unserem Kontext auch der (biologisch erwiesene) Glaube, dass der *haṃsa* fähig ist, Milch aus einem Gemisch mit Wasser zu trennen – ein beliebtes Bild für das *viveka*-Ideal –, eine Rolle gespielt haben.

30) Cenknér a.a.O., S. 38.; vgl. Tiwari 1977. Bezeichnenderweise können sich bei Śaṅkara die Bezeichnungen *saṃnyāsī* und *yati* sowohl auf den Guru als auch auf den Śiṣya beziehen. Weitere Schüler-Termini Śaṅkaras sind *brahmacārī* und *antevāsī* sowie *mumukṣu* und *sādhaka* (Cenknér a.a.O., S. 47, Anm. 2).

Wenn ein Schüler³¹ auf jegliches nichtewige, durch Mittel erstreb-
bare Ziel verzichtet hat, das Verlangen nach Söhnen, Besitz und
Welten³² aufgegeben und den Stand des *paramahansa-parivrājaka* an-
genommen hat; wenn er Ruhe³³, Bezähmung³⁴, Mitleid³⁵ usw. besitzt
und mit den durch die heilige Lehre³⁶ bekannten Schülertugenden³⁷
begabt ist; wenn er [innerlich und äusserlich] rein, Brahmane ist
und der Vorschrift gemäss seine Ehrerbietung erwiesen hat³⁸; wenn
seine Kaste, seine Tätigkeit, sein Lebenswandel, seine Kenntnisse³⁹
und seine Familienabstammung geprüft worden sind – dann soll man
ihm das Wissen mitteilen und die Belehrung so oft wiederholen, bis
es fest begriffen worden ist.⁴⁰

Gegenüber den Upaniṣaden erscheinen hier die Zulassungsbedingungen deut-
lich verschärft, worauf auch Śaṅkaras alternative Schüler-Bezeichnung
adhikārī, "einer, der über die Befähigung [zur Schülerschaft] verfügt"⁴¹,
hinweist. Nicht nur wurde eine fortgeschrittene Lebensweise des *saṃ-*
nyāsa erwartet, sondern zusätzlich brahmanische Herkunft⁴² und eine Art
propädeutisches Studium des Veda, vor allem der Upaniṣaden, vorausge-
setzt, alles Eigenschaften und Fähigkeiten, welche Śaṅkaras Schüler-
und damit auch Meister-Gestalt in die Nähe des klassischen *brahmācārī*
und *ācārya* rücken.

Nach dem beliebten Vivekacūḍāmaṇi (v. 17-27) bilden in der angegebenen
Reihenfolge *viveka*, "die Unterscheidungsgabe [in Bezug auf das absolute
Sein und das nicht-wirkliche Sein]", *vairāgya*, "Gleichgültigkeit [gegen-
über der Aussenwelt]"⁴³, *ṣaṭ-saṃpatti*, die sechs Tugenden oder Diszi-

31) *śiṣya*

32) ...diese Welt, die 'Väterwelt' und die 'Götterwelt'... (Anm. d. Übers.). – Vgl.
BÄU. III.5.1,

33) *śama*

34) *dama*

35) *dayā*

36) *śāstra*

37) Rām. führt an: Bescheidenheit, Uneigennützigkeit, Tüchtigkeit, innere Freiheit
(von weltlichen Bindungen), unerschütterliches Wohlfühlen, Bedächtigkeit, Erkenntnis-
drang, Neidlosigkeit, Unbeirrbarkeit (Anm. d. Übers.)

38) *upasanna*. Laut VCM. v. 34 soll sich der Novize dem Meister in einer Haltung der
guru-bhakti und Verehrung in demütiger Bescheidenheit und Dienstbarkeit nähern, bei
ihm Zuflucht suchen und um Errettung aus dem *saṃsāra* bitten (v. 35-40).

39) *vidyā*

40) USāh. I.2 (Hacker); vgl. VCM. 42abc. Für eine andere orthodoxe Beschreibung der
advaita-vedāntischen Meister- und Schüler-Gestalt siehe Sadānandas Vedāntasāra (± 1490,
Einl., I.6).

41) E.g. VCM. v. 14. In der Einführung zu Śaṅkaras Komm. zur KāṭhU. heisst es:

Thus these cantos themselves are [meant] for special persons [competent for
their study], and have a special subject matter, a special purpose, and a spe-
cial connection... The knowledge is [meant] for a man of special competence..."

(Eight Upaniṣads with the Commentary of Śaṅkarācārya, tr. by Swami Gambhirananda, vol.
I, Calcutta: Advaita Ashrama, 1972, zit. in: Cenkner a.a.O., S. 48).

42) Für eine Diskussion dieses möglicherweise auf den *saṃnyāsī*-Schülerkreis be-
schränkten Kriteriums siehe ebda., S. 49.

43) Wörtl.: das Sichentfärben, pw.

plinen ethischer und psychologischer Art⁴⁴ und die motivationspsychologisch überaus wichtige *mumukṣutā*, "[heftiges] Verlangen nach *mokṣa*", die vier Grundpfeiler von Śaṅkaras *sādhana*, "Heilmittel" oder "Heilsweg"⁴⁵. Der Kern dieses *jñāna-sādhana* bildet nicht die diskursive Aufarbeitung der vom Guru vermittelten Tradition, sondern deren praktische Assimilation in einem strengen monastischen Heilsvollzug, in dem die Anwendung spezifischer, den Intellekt einbeziehender ungegenständlicher Versenkungstechniken im Zentrum steht. In scharfem Kontrast zur nicht selten totalen Überantwortung des Schülers im *bhakti*-Guru-Institut förderte Śaṅkara weder eine kultische Verehrung noch blindgläubige Imitation des Meisters. Vielmehr hielt er den *sādhaka* dazu an, die allerdings dogmatischen Lehrinhalte der Tradition kraft der eigenen intellektuellen und intuitiven Fähigkeiten in der persönlichen Erfahrung zu verifizieren. Tatsächlich findet sich in Śaṅkara im Licht der letztlich unvermittelbaren, sich ausschliesslich in der eigenen intuitiven Realisation (*sva-anubhava*) eröffnenden Selbst-Verwirklichung eine gewisse Relativierung der Meister-Gestalt, insofern in der absoluten Einheitserfahrung auch die Dualität von Guru und Śiṣya transzendiert wird⁴⁶. Der vedāntische Altmeister unterscheidet denn auch zwischen *jñāna*, einer Erkenntnis, die auf durch den Guru und das Studium autoritativer Schriften erworbenem Wissen beruht, und *vijñāna*, einem übersinnlichen, der persönlichen Erfahrung verpflichteten, intuitiven Erkennen⁴⁷. Bei der orthodoxen Autoritätsgläubigkeit Śaṅkaras und in der religionspädagogischen Praxis aber hatte die traditionsgebundene Erkenntnis gleichwohl den Vorrang.

Die Anfänge der angeblich von Śaṅkara selbst gegründeten klosterähnlichen *maṭha* sind ungeklärt. Es ist jedoch nicht auszuschliessen, dass der ausgesprochen traditionsbewusste und welterfahrene Advaita-Meister, der den grössten Teil seines Lebens mit der landesweiten missionarischen Auseinandersetzung mit divergierenden Lehrmeinungen zugebracht hat, nicht selber schon eine feste institutionalisierte Organisationsform seiner verstreuten Schülerschaft angestrebt hat, mit dem naheliegenden Ziel, eine Vorherrschaft seiner Tradition zu begründen. Zu dieser verhalf schliesslich die möglicherweise erst ab dem vierzehnten Jahrhundert belegte⁴⁸, durchgehend śivaitische Tradition der Śaṅkarācāryas. Zumindest

44) *śama*, *dama*, *uparati* ("das [In-sich-]Zurückziehen"), *titikṣā* ("Duldsamkeit"), *śraddhā* (hier: "intellektuelle Bestätigung oder Bejahung [Def. *buddhi-avadhāraṇa*] [der Wahrheit der Schriften und des Gurus]"), *samādhāna* ("stete Versammlung oder Fixierung [des Intellekts (*citta*) auf *brahman*]"), auf höchster Stufe identisch mit *samādhi*).

45) *sādhana* oder *sādhana* (vor allem in tantrischen Schriften) bezeichnet im weitesten Sinne die integrale hinduistische Menschenbildung, *sādhaka* den um deren Verwirklichung sich bemühenen Adepten; in den Worten von Organ (1975, S. 18): "...it stands for the total comprehensive discipline designed to accomplish the full development of man".

46) Siehe den im ersten Teil dieses Abschnitts zitierten Kommentar Śaṅkaras zu MāṇḍU. I.18; vgl. VCM. v. 54, 81, 477.

47) In seinem Komm. zu BhG. III.4 (Cenkner a.a.O., S. 58).

48) Siehe Hackers Hypothese (1964, Sp. 236ff. [b., c.]), derzufolge erst Vidyāranya (14. Jh.) den Śaṅkara-*maṭha* von Śrīgeri und die Überlieferung von Śaṅkaras Śiva-Wesen begründet hat. Vgl. Cenkner (a.a.O., S. 109ff.), der der Überlieferung folgt; ebenso

in ihrer heutigen Form vertreten diese gegenüber ihrem Vorbild und Urmeister Ādi Śaṅkara ein funktionell stark erweitertes *saṃnyāsi*-Guru-Institut, das aufgrund seiner universalen Wirkungsweise nicht ohne Berechtigung mit dem Titel *jagad-guru* verbunden wird und an späterer Stelle⁴⁹ behandelt wird.

6. DIE TANTRA-TRADITION

A. Einführung

Neben der *bhakti*- und *jñāna*-Tradition hat sich der Tantrismus für die nachepische Entwicklung des Guru-Instituts am fruchtbarsten erwiesen. Aufgrund seiner bekenntnismässigen Variabilität hat der Tantrismus – und mit ihm der Yoga¹ – aber auch zu wichtigen Modifikationen des *bhakti*- und *jñāna*-Guru-Instituts selber geführt, welche wir anhand des tamilischen Śaiva-Siddhānta werden beobachten können.

Das traditionelle Muster autoritativer Überlieferung vom Guru auf den Śiṣya ist im Tantrismus nicht nur in all seinen Formen bewahrt geblieben, sondern erfährt in ihm insofern einen ideologischen und rituellen Höhepunkt, als hier, wie in keinem anderen System zuvor, genaue spirituell-pädagogische Richtlinien für das Meister-Schüler-Verhältnis aufgestellt wurden. Ausserdem hat in dieser Tradition die Vergöttlichung und Verabsolutierung der Guru-Gestalt ihren Abschluss, aber auch ihre Übersteigerung gefunden, so dass ohne ihre gebührende Einbeziehung keine Darstellung des hinduistischen Meister-Schüler-Verhältnisses auch nur als annähernd vollständig oder repräsentativ bezeichnet werden könnte. Vaudeville², zum Beispiel, bemerkt über die historische Bedeutung des *tantra*-Guru:

Though Guru worship or *guruvāda* has been current in India from very ancient times, there is hardly any doubt that the cult of the human Guru as a manifestation of the supreme, unique Reality under the name of Satguru or Sadguru is characteristic of the Tantric way of thought.

Ghurye (1964, S. 82-97), wo eine Übersicht über die zehn angeblich von Śaṅkara gegründeten Mönchsorden (*daśanāmī*) gegeben wird.

49) Kpt. VII.1.

1) Auch in den verschiedenen Yoga-Systemen wird die Notwendigkeit des erfahrenen Guru betont. Der Indologe und Yoga-Praktiker Feuerstein (1969, S. 78) vermerkt: "Es war nie daran gedacht, den Yoga ohne Führer auszuüben." Auch die Göttlichkeit des Gurus gehört seit YS. I.26, wo *Īśvara* als Guru der Gurus (*pūrveṣām api guruḥ*) und damit als *ādi-guru* postuliert wird, zur Grundqualität des Yoga-Adepten. Für die Stellung des Gurus im *haṭha-yoga* siehe HYPr. I.14 (mit Komm.); ŚS. III.11-15; und GhS. III.96, VI.13-14, VII.1-2. Für das Guru-Institut bei den Pāsupatas siehe Hara (1980, S. 103f.: *anugrahakāri-guru*), und für jenes der Nātha-Yogīs Gorakṣa-śataka 1-3 (*ānanda-guru*) bzw. Briggs (1973, S. 26-41, 184f.)

2) Kab., S. 136.

Angesichts der Vielschichtigkeit des Tantrismus beschränken wir uns hier darauf, die allgemeingültigen Grundlinien vorzuzeichnen, und lassen bekenntnismässige oder gar regionale Eigenheiten unberücksichtigt, die wir jedoch bei der Darstellung der mittelalterlichen *bhakti*-Kulte gestreift haben und denen wir, wie eben erwähnt, im Śaiva-Siddhānta begegnen werden. Als Grundlage dienen uns vor allem das autoritative Kulārṇava-tantra, einem repräsentativen Text der śāktistischen *kaula*-Schule, und in Ergänzung die in tantrischen *sādhaka*-Kreisen beliebte Guru-gītā, welche beide in Form der esoterischen Belehrung Pārvatī durch Śiva – dem mythischen Guru-Śiṣya-Paradigma – die tantrische Spielart der *guru-bhakti* verherrlichen³. Insofern jedoch zwischen Śāktismus und śivaitischem Tantrismus nur ein gradueller Unterschied besteht, ist unsere Darstellung auch für diesen gültig^{3a}. Einleitend wollen wir einige Bemerkungen zur tantrischen Literatur im Allgemeinen und zur Religion der Āgama bzw. zur gewandelten Ritualpraxis im Besonderen voranstellen, da letztere die tantrische Heilspraxis und damit auch das diesbezügliche Meister-Schüler-Verhältnis und insbesondere die Guru-Verehrung stark geprägt hat.

Mit dem Aufkommen des Tantrismus, der sich nach dem ersten Jahrtausend auch im Süden stark verbreitete⁴, wurde im höheren Kult das vedische Opferitual von der āgamisch bestimmten *pūjā* immer mehr verdrängt. Es ist dies eine vor dem Hausaltar oder mit Hilfe des nicht immer brahmanischen Priesters im Tempel vollzogene andächtige Verehrung des Kultbildes der *iṣṭa-devatā* oder der fünf hinduistischen Hauptgötter⁵ mit Fusswasser, Wohlgeruch, Weihrauch, Lampe, Speisen etc., in welcher der *bhakta* Ansprache, Kommunion und Teilhabe an der reinigenden Kraft Gottes sucht.

Die Āgama-Literatur, in der sich der Tantrismus im Śivaismus niedergeschlagen hat – wie im Śāktismus in den Tantras und im Viṣṇuismus in den Saṃhitās –, gilt nicht nur den südindischen Śivaiten als für alle vier Kasten autoritative und zugängliche⁶ Uroffenbarung Śivas an seine Gattin Pārvatī, wobei dem elitären Veda sekundäre Bedeutung beigemessen wird. Wie die übrigen tantrischen Strömungen kann die Religion der Āgamas jedoch nicht als Bruch mit der Tradition interpretiert werden, denn als

3) Als Sekundärliteratur habe ich von Gupta et.al. (1979) und Gonda (1963a, I.2) freien Gebrauch gemacht.

3a) Für das Guru-Institut im monistischen Śivaismus Kashmirs siehe Śiva-sūtra 6-7 (mit Komm.), Madhurājas Gurunāthaparamārśa, welches Abhinavagupta gewidmet ist, und Silburn (1967a, S. 160ff.: a. *prātibho guruḥ*, b. *sad-guru*). Für den viṣṇuitischen Tantrismus siehe Schrader (1973) und für die buddhistische Ausformung Sh.Bh.Dasgupta (1974, e.g. S. 158ff.)

4) Siehe Venkataraman 1969.

5) Viṣṇu, Śiva, der Sonnengott Sūrya, Śakti – als souveräne Devī oder als von Śiva abhängige Pārvatī – und Ganesa, zu welchen im Tamilland freilich Skanda-Kumāra-Murukan bzw. Subrahmaṇya hinzukommt.

6) H.Brunner (1964, S. 452) vertritt die These, dass dem südindischen Śivaismus das arisch-brahmanische Gesellschaftssystem aufoktroziert wurde, indessen die Śivaiten im Süden ursprünglich *śūdras* bzw. Draviden waren.

regenerierende Synthese von brahmanischen und nicht-brahmanischen, von alten und neu-assimilierten oder aufgekommenen Elementen. In ihrer Ethik und Metaphysik übernimmt sie die Vorstellungen der Dharmasāstras bzw. den Standpunkt der vedāntischen Alleinheitslehren, wobei Welt und Seele als Realitäten aufgefasst werden. Aber auch in seinem Wesen als systematischer Ritualismus in Lehre und Technik erweist sich der Tantrismus oft vedischen und episch-purānischen Riten verbunden⁷.

Die Āgama- (heilige "Überlieferung") und die Tantra- (autoritatives "System") Schriften behandeln theoretisch auch *jñāna* und *yoga*, befassen sich aber hauptsächlich mit der Ritualpraxis, das heisst mit *kriyā*, der rituellen Handlung, vom Tempelbau bis zur sakralen Einsetzung der Gottheit, und mit *caryā*, der Durchführung des alltäglichen und sonstigen Rituals, einschliesslich der zentralen Einweihungs- und Reinigungsriten sowie der Begehung von Tempelfesten⁸.

Im Unterschied zum vedischen Götterkultus gilt der Āgama-Kult einem allmächtigen, über alle anderen erhabenen Gott. Von ihm hängt das gesamte kosmische Geschehen ab, das er durch die von ihm beauftragten Gottheiten, insbesondere durch seine personifizierte Kraft oder Śakti, und seine mannigfaltigen Theophanien lenkt und überwacht. Seine immanente, im Kult anrufbare Gegenwart in den anthropomorphen Götterbildern (*mūrti*) mit ihren beredten Gesten (*mudrā*), in den kultisch wichtigen Diagrammen (*yantra*, *cakra*) und Mantren, und vor allem im anikonischen *liṅga*, dem vom *bhakta* nicht als solches vergegenwärtigte Phallus-Symbol Śivas, zeichnet den transzendenten Gott zugleich durch grössere Sichtbarkeit und Menschennähe aus.

Unter Anknüpfung an die Upaniṣaden zeigen die Āgama einen Stufenweg der Erlösung auf, der über die gnostische Gotteserkenntnis die innige Vereinigung der Seele (*paśu*) mit Śiva, ihrem Herrn (*pati*), zum Ziel hat. An diesem Punkt kommt die eminente Rolle des *tantra*-Guru zum Tragen, da er allein über den esoterischen, ausschliesslich über qualifizierte *dīkṣā*-Weihen vermittelten Schlüssel verfügt, der Zugang zu den verschiedenen Heilstufen und betreffenden Heilspraktiken gewährt.

B. Das tantrische Guru-Institut

Auf dem tantrischen Heilsweg nimmt der Guru in theologischer, metaphysischer und damit auch soteriologischer Hinsicht eine absolute Stellung ein. Er gilt nicht nur als Mittler und göttliches Werkzeug, sondern

7) Gonda a.a.O., S. 26ff.

8) Siehe z.B. das umfassende Āgama-Ritual nach Somaśambhu, das ebenfalls Aufschluss über den Guru-Kult gibt, und die ausführliche Einleitung der Herausgeberin und Übersetzerin H.Brunner-Lachaux (1963; 1968). Diehl (1956) beschreibt u.a. das heutige śivaitische Haus- und Tempelritual in Tamiḷnāṭu, für welches das von Zvelebil übers. Kumāra-tantra (in: *Brahmavidyā*, The A.L.Bulletin 42 [1978], S. 169-220) einen der normativsten Texte darstellt.

wird als vollkommenes Ebenbild des höchsten Gottes selber gepriesen und verehrt. Das Tantrarājatantra, zum Beispiel, verkündet:

Es gibt keinen höheren Gott als den Guru.

In demselben axiomatischen Ton bekräftigt das Kulārṇavatantra:

Es gibt keine grössere Wahrheit⁹ als den Guru.¹⁰

Die Meister-Gestalt wird nicht nur mit Śiva, dem ādi-, jagad- und guhya- ("geheimen") Guru identifiziert¹¹, sondern ihm in funktionaler Hinsicht sogar übergestellt:

Der Guru ist Vater; der Guru ist Mutter; der Guru ist Gott Śiva¹²;
Wenn Śiva sich erzürnt, ist der Guru der Erretter;
aber wenn der Guru erzürnt ist, bleibt niemand [zur Errettung].¹³

Die absolute Stellung und Notwendigkeit des volleingeweihten und selbst-verwirklichten *tantra*- oder *sad-guru* hängt einerseits mit den komplexen, oft in einer zweideutigen Sprache verschlüsselten Geheimlehren zusammen, andererseits mit dem nicht ungefährlichen, nur über gradierte Weihen zugänglichen Heilsweg. Daraus wiederum verstehen sich die hohen Anforderungen, die an den Guru gestellt werden und vom Schüler gründlich überprüft werden sollen¹⁴.

Auf der Grundlage der üblichen vorbildlichen, moralisch einwandfreien Lebensführung frei von Zorn, Hass, Furcht, Schmerz, Verstellung¹⁵ und Ich-Bewusstsein¹⁶ hat der *tantra*-Guru als Lehrer der Tradition über verstehensmässige Kenntnisse sowohl der Tantra- und Śāstra-Literatur als auch des Veda zu verfügen. In seiner Vervollkommenung ist der *tantra*-Guru aber auch in metaphysischer und theologischer Hinsicht allwissend und allmächtig und im Besitz sämtlicher paranormalen Fähigkeiten und Kräfte. Ausserdem besitzt er Diskriminations- und Argumentationsvermögen und erweist sich als erfahrener Yoga-Adept (*śiṣṭa-sādhaka*) dem Heilsweg (auf allen Stufen) gewachsen. Ferner sollte er eine makellose, gesunde Gestalt, ein attraktives Aussehen und gesetztes Auftreten sein eigen nennen können. Besondere Aufmerksamkeit wird auf die charismatischen Führungseigenschaften verwendet. In langen Aufzählungen seiner Qualitäten schildert das Kulārṇavatantra (XIII.) den Guru als Durchdringer (*vedhaka*) und Er-

9) *tattva*; wörtl.: "Dasheit"

10) KT. III.113a. Siehe auch den Auszug aus der tantrischen Advayatāraka-upaniṣad Anhang B, e.g. v. 17-18.

11) KT. XIII.57, 61; vgl. GG. v. 94, 96.

12) *maheśvara*, der "grosse Herr".

13) KT. XII.49; cd semantisch identisch mit GG. 44ab, 79ab. Vgl. ähnliche Aussprüche der visnuitischen Volksheiligen Tulsidās - in seiner Rām-Version I.169 (zit. in Gonda 1965, S. 280) - und Rāmdās (o. S. 87), welche, wie die gesamte *sant*-Tradition, ja viele tantrische Elemente aufgenommen haben.

14) KT. XIV.24-26.

15) *dambha*

16) *aḥamkāra*

wecker (*bodhaka*)^{16a}, der lebenswürdigen Aussehens ist wie ein Gott¹⁷, der berückenden¹⁸ und strahlenden Anblicks (*darśana*) und leicht zugänglich¹⁹ die Welt verzaubert²⁰ und Verwirrung und Zweifel zunichte macht²¹; zugleich ist er unergründlich²², friedvoll (*śānta*) und ein Schweiger (*maunī*). Frei von Eigenwillen, Parteilichkeit²³ und Dualität²⁴, stets seinem Selbst innewohnend²⁵, befindet er sich in einem souveränen²⁶ Zustand, in dem er, über alle Kasten und Lebensstadien erhoben und von Kritik und Lob gleichermaßen unberührt, sich mit allem eins fühlt²⁷ und gleichzeitig für alle Lebewesen voller Mitgefühl ist²⁸.

Die verschiedenen Volksetymologien geben weiteren Aufschluss über die Natur und Funktion dieses Guru-Typs. Zwei Beispiele mögen genügen²⁹: Nach der einen Etymologie "hemmt" (*ru*)³⁰ der Guru "die Finsternis" (*gu*)³¹ – eine Worterklärung, die weiteste Verbreitung gefunden hat³² –, nach der anderen charakterisieren den Guru die Qualitäten "Reichtum des Wissens" (*gu*), "Erwecker" (*r*) und "Identität mit Śiva" (*u*)³³.

Aus den Qualifikationslisten ist noch hervorzuheben, dass der Guru sein *tantra*-, *mantra*- und *yantra*-Wissen um nichts in der Welt verkaufen darf, das Liebesleben aufgegeben hat – wiewohl der *tantra*-Guru in der Regel nicht formell in den Stand des *saṃnyāsī* übertritt und bei seiner Familie bleibt – und zwischen fähigen und unfähigen Ansuchern zu unterscheiden vermag. In dieser letzten Qualifikation liegt seine erste wichtige Aufgabe, da auf ihm nicht nur die Verantwortung für den Heilsvoll-

16a) Diese Eigenschaften beziehen sich auf seine eminenten, im Tantrismus stark differenzierten Funktionen als Initiator; siehe KT. XIII.72, 74, 79 usw.

17) *devavat-priya-darśana*

18) *manohara* –

19) *śulabha*

20) *loka-sammohamkāra*

21) *bhrama-saṃśaya-nāśaka*

22) *atigambhīra*

23) *asaṃkalpa-pakṣapātī*

24) *nir-dvandva*

25) *ātmanyeva sthitaḥ sadā*

26) *sva-tantra*

27) *sarva-ahambhāva-samyukta*. In der advaitisch geprägten GG. wird die Identität des Gurus mit *ātman* und *brahman* betont (v. 5, 9) und deren "qualitätslosen Qualitäten" in bekannt vedāntischer Terminologie auf ihn übertragen (e.g. 63, 64, 89, 90, 112).

28) *sarvajīva-dayāparaḥ*

29) KT. XVII.7, 9, zit. in Chaubey 1976, S. 9.

30) Angeblich von der Wz. *rudh*-, "zurückhalten".

31) Evt. mit *guhā*, (dem Dunkel der) "Höhle", in Verbindung gebracht.

32) Sie findet sich im Saura-purāṇa 68.10 (zit. in Hara a.a.O., S. 106, Anm. 3), und in fast identischem Wortlaut auch in der Advayatāraka-upaniṣad v. 16 (siehe Anhang B.)

– In ähnlicher Weise wird in GG. 23-24 die Silbe *gu* als Finsternis und *māyā*, *ru* als Licht (*tejas*) und *brahman* analysiert bzw. der Guru als "die Unwissenheit verschlingendes *brahman*" und gleichbedeutend mit "der Vernichtung des *māyā*-Wahns" erklärt (vgl. v. 34, 107); eine andere Guru-Etymologie gibt v.46. Im Neohinduismus ist diese Wortklärung im Sinne von "Austreiber" oder "Zerstörer der Dunkelheit" am gängigsten, zum Beispiel bei Yogananda (1973, S. 13).

33) Eine weitere aufschlussreiche Volksetymologie stammt aus diesem Jahrhundert von R.D.Ranades ungebildetem Guru Bhāūsāheb Umadīkar, der *gu-ru* in Anbetracht des letztlich undurchschaubaren, esoterisch-mystischen *ātman*-Wesens und Wirkens des Gurus als *gupta-rūpa*, "verborgene Gestalt", definierte (Tulpule 1984, S. 109).

zug, sondern ebenso für die karmischen Konsequenzen der Handlungen in Denken, Wort und Tat des von ihm angenommenen Schülers lastet:

Wie der Fehler³⁴ des Ministers dem König
und der Fehler der Frau dem Ehemann [angelastet wird],
ebenso gewiss fällt das Verschulden³⁵ des Schülers dem Guru anheim³⁶

Vom Novizen werden darum eine gereifte, asketische und intelligente Persönlichkeit uneigennützig, selbstbeherrschten Charakters und Sehnsucht nach Befreiung gefordert; und auch er sollte über einen jungen, gesunden, starken und saubergekleideten Körper verfügen und dem Sinnenleben weitgehend entwöhnt sein. Von dieser strengen Auswahl von Guru und Schüler sind dagegen rassische oder geburtliche, standesmäßige oder geschlechtsspezifische Kriterien ausgenommen.

Haben sich Meister und Schüler nach einjähriger Prüfung des *jñāna*-Vermögens und *kriyā*-Bewusstseins des letzteren gegenseitig angenommen, liegt es in den Händen des Gurus, an *śraddhā*, *guru-seva*, *śuśrūṣā*, der zentralen *guru-bhakti*³⁷, welche die Hingabe von Körper und Eigentum einschließt, und an anderen Zeichen zu erkennen, wann sein Schüler für den persönlichen *upadeśa* und die gradierten *dīkṣā*-Riten reif ist und welche *dīkṣā-sādhana*-Kombination dem Temperament und den Fähigkeiten seines Schützlings am besten entspricht. Die gegenseitige Affinität und Durchdringung zwischen Guru und Śiṣya wird dabei durch das *guru-kula*-Erziehungssystem klassisch-brahmanischen Vorbilds gefördert, welches das Verhältnis während einem bis fünf Jahren bestimmt.

Die wichtigste Funktion des Gurus besteht in der selbstlosen Erteilung der *dīkṣā*-Zeremonien, die einer besonderen rituellen Autorisierung bedarf. Anlässlich der Guru-Weihe wird der vervollkommnete Schüler oder Adept mit folgenden Worten zur Verleihung der *dīkṣā* autorisiert:

To-day, You have the authority to impart *dīkṣā*
but never impart out of greed and desire for material prosperities,
personal pleasures and benefits: never impart with partiality
for a superior social order, for fame and name:
impart only out of compassion to uplift the spiritual and moral life.
The authority is invested in you by the order of God.³⁸

Die tagelangen *dīkṣā*-Zeremonien gipfeln in der graduellen Übertragung der Lebenskraft oder *jñāna-śakti* und mystischen Realisation (*ātma-jñāna*) des Gurus auf den Schüler und weihen diesen in eine höhere Bewusstseins-

34) *doṣa*; auch: Laster.

35) *pāpa*

36) KT. XI.109.

37) XII. hebt (*sad-*)*guru-bhakti*, die alle schlechten Handlungen verbrennt (XII.41), über alle anderen Heilmittel wie *vidyā*, *yajña*, *tapas*, Wallfahrten (*tīrtha*), Gelübde (*vrata*) etc. (29, 36, 38).

38) *Dīkṣā-tattva-prakāśa* und in anderen śivaitischen und viṣṇuitischen Tantras, zit. in Joshi 1972, S. 107.

und *sādhana*-Stufe ein. Die tantrische *dīkṣā* wird deshalb auch als *ātma-saṃskāra* interpretiert, das heisst als innerer, von *karma* und *māyā* befreiender Reinigungsritus³⁹. Die verschiedenen formellen und informellen *dīkṣā*-Formen⁴⁰, in welchen der *sādhaka śakti-pāta*, den "Niedergang der *śakti*", erfährt, sind ein machtvolles Mittel des Gurus, um in diesem eine allmähliche geistige Transformation zu bewirken. Hauptübertragungsmittel stellt dabei das persönliche oder *iṣṭa-mantra* dar, welches als eigentlicher Kraftträger mit der Potenz des Gurus identisch ist. Im *guru-mantra* des *mantra-rāja* ("mantra-König") genannten *sadguru*⁴¹, durch den die selbst passive höchste Gottheit in Form ihrer *jñāna-śakti* die Erlösung erwirkt, ist deren schöpferisch-kosmische Energie in reiner, geballter Form enthalten. Darum kann nur der durch die Gnade des Gurus erhaltene und von ihm verwirklichte *mantra* spirituelle Vervollkommenung bewirken⁴², wobei der Guru einer anerkannten *paramparā* angehören muss und die *dīkṣā* nach traditionellen Richtlinien zu vollziehen hat⁴³. Vom Wort des *sadguru*, welches in seiner *mantra*-Form eine direkte Verbindung zum göttlichen Ursprung herzustellen erlaubt, heisst es deshalb:

Ein einziges Wort des Gurus verleiht *mukti*;
alle Wissenschaften sind Maskeraden.⁴⁴

Dieser existentielle Aspekt der geistigen Unterweisung wird auch in anderen tantrischen Schriften, wie zum Beispiel in der *Śiva-saṃhitā*, immer wieder betont:

Nur das Wissen, das aus dem Mund des Lehrers (*guru*) fliesst, ist lebendig⁴⁵. Andere Arten [von Wissen] sind dürr⁴⁶, kraftlos und die Ursache von Leid.⁴⁷

Den Einweihungsriten geht die theoretische Unterweisung in *ācāra* und Theologie sowie in Methode und Ziel des teils ritualistischen teils yogischen *tantra-sādhana* einher. Der *sādhaka* wird in die praktische Anwendung der rituellen und yogischen Werkzeuge und Objekte eingeführt, die durch entsprechende mystisch-magische Konsekrierung verschiedene Gottheiten und Kräfte repräsentieren können und im *sādhana* deren Stellung einnehmen. Die wichtigsten sind: *mantra*, die wichtigste tantrische Kraft- und Machtquelle, insbesondere die *bīja*- ("Samen"-) oder *mūla*- ("Wur-

39) Ebda., S. 106.

40) Über die *tantra-dīkṣā*-Formen, deren mindestens fünfundzwanzig bekannt sind, und über deren Klassifikationen handeln Gonda (a.a.O.; S. 435-47), Joshi (a.a.O., S. 106ff.), Hoens (1965); und Bharati (1975, Kpt. VII.) Für das *dīkṣā*-Ritual siehe Gupta et.al. (a.a.O., S. 80-89[Hoens]).

41) GG. 61, 107.

42) KT. XV.19, 14.

43) XV.15.

44) I.107ab:

muktidā guruvāgekā vidyāḥ sarvā viḍambakāḥ /

45) *vīryavatī*

46) *phala-hīnā*; wörtl.: ertragslos.

47) ŚS. III.11 (übers. in Feuerstein 1981, S. 74).

zel"-) Mantren, unzerstörbare einsilbige Sprachlaute, die als Grundbausteine des Kosmos die Essenz und totale Macht der Götter verkörpern⁴⁸; *mudrā* ("[Kenn-]Zeichen"), Handgesten, die ebenso wirksam sind wie die Mantren und diese als deren physische Entsprechungen notwendigerweise begleiten müssen; *dhyāna*, "innere Beschauung" oder "imaginative Versenkung", bedeutet zunächst die Erzeugung mentaler Vorstellungen, vor allem von Götterbildern, sodann deren verehrungsmässige, vertiefte Kontemplation, die auf höchster Stufe zur bewusstseinsmässigen Transformation und Identifikation des *sādhaka* mit dem höchsten Prinzip führt⁴⁹; *cakra*, "Rad, Kreis", entweder die Bezeichnung für eines der sechs oder mehr Energiezentren in der tantrischen Physiologie (siehe unten) oder diesen entsprechende zweidimensionale geometrische Diagramme, auch *maṇḍala* genannt; und *yantra*, Verehrungsgegenstände ebenfalls geometrischer, doch dreidimensionaler Form, die im Ritual als "Körper" der angerufenen Gottheit dienen.

Neben der *tantra-pūjā*, die wesentlich komplizierter ist als das gemeine hinduistische *pūjā*-Ritual, wird der *sādhaka* mit dem vielschichtigen Yoga tantrischer Ausprägung vertraut gemacht. Im Tantrismus wird der klassische *aṣṭāṅga-yoga*⁵⁰ Patañjalis und *haṭha-yoga*⁵¹ mit dem spezifisch

48) In der "mystischen Linguistik" (Hoens) des Tantrismus hat das semantisch unfertige, in seinem Ritualgebrauch mechanistische Veda-*mantra* (siehe Abschnitt 1.A., Anm. 8) eine wesentliche Erweiterung im Sinne einer soteriologischen Modifikation, Spiritualisierung und sprachphilosophischen Systematisierung erfahren, wobei aber auch hier eine fundamentale Kontinuität zu beobachten ist (siehe Padoux 1964, S. 197). Unter Anknüpfung an die Wort- und Klang-Theorien des Grammatikers Patañjali (± 150 v.Chr.) und des Sprachphilosophen Bhartṛhari (6. Jh.) sowie in Weiterentwicklung des *śabda-yoga* der Maiū. (VI.22) wurde die *śabda*- oder Klangform des *brahman* mit der schöpferisch-kosmischen Kraft oder Śakti Gottes identifiziert, aus welcher in Klangform das ganze Universum hervorgeht. Die individuelle Struktur der (*bīja*-)Mantren ist dabei identisch mit je einer spezifischen Klangemanation und Manifestation des *śabda-brahman* bzw. der Śakti. Der *mantra-yoga* oder *mantra-japa* - die artikulierte, murmelnde oder rein mentale Wiederholung eines *mantra*, oft mit Hilfe eines Gebetskranzes (*mālā*) - zielt über die konsequente, involutive Rückverfolgung einer bestimmten Klangemanation oder eines *mantra* bis zu dessen Ursprung auf die Reabsorption im selbst tonlosen, undifferenzierten *brahman*. Über *mantra-japa* tritt der *sādhaka* mit dem *śakti*-Wesen der repräsentierten Mächte in Verbindung und transzendiert die Grenzen seiner phänomenalen Existenz (Gonda 1963a, S. 35). Mehr zum engen Verhältnis von *mantra*- und *śabda*- oder *nāda-yoga* bieten Gupta et.al. (a.a.O., S. 179ff.) Wichtige hermeneutische Studien über das *tantra-mantra* stammen von Gonda (1963b, S. 272-83), Joshi (a.a.O., S. 108ff.) und vor allem von Hoens (in: Gupta et.al., a.a.O., Kpt. IV.) und Padoux (a.a.O., passim).

49) *dhyāna*, *mantra* und *mudrā* sind die gleichwertigen Grundelemente der *tantra-sādhana*, welche - wie A.J.D.Campbell hingewiesen hat - die gemeinsame Aktivierung der drei menschlichen Grundfunktionen - Denken, Sprache und Körper - erfordern (Gupta et.al. a. a.O., S. 116).

50) Der Yoga der "achtgliedrigen Unterjochung", der aufgrund seiner systematischen Unterbindung sämtlicher psycho-mentaler Fluktuationen (laut Definition in YS. I.2: *yogas citta-vṛtti-nirodhah*) als Unterdrückungs-Yoga charakterisiert wird, setzt sich aus den folgenden überlappenden und teilweise entsprechenden Funktionselementen zusammen: *yama*, "Zucht" oder "Zügelung", ist durch die allgemeinen ethischen Gebote *ahiṃsā*, *satya*, *asteya* ("Nichtstehlen"), *brahmacharya* und *aparigraha* ("Nichtbegehren") qualifiziert; *niyama*, "Selbstzucht", stellt eine Intensivierung von *yama* dar durch *śauca*, *saṃtoṣa* ("Zufriedenheit"), *tapas*, *svādhyāya* und *īśvara-praṇidhāna* (monotheistische Gottesverehrung); *āsana*, "Sitz[weise]", bezweckt eine meditationsgerechte, das heisst bequeme und ausdauernde Körperstellung; *prāṇāyāma*, "Zügelung der Lebensenergie" (*prāṇa*: "Effluenz des transzendenten Seins [*brahman*]" - Feuerstein), beinhaltet die Versenkung unterstützendes richtiges Atmen; *pratyahāra*, "Einholung [der Sinnesorgane]", bedeutet die Abziehung der

tantrischen *mantra*- und *laya*- oder *kuṇḍalinī*-yoga verbunden. Grundlegend für die tantrische Heilspraxis, welche die Auflösung (*laya*) des *jīva-ātman* mit dem *parama-ātman* oder *brahman*⁵² bzw. die mystische Vereinigung der Śakti mit Śiva anstrebt, ist ein einseitiger Anthropozentrismus. In diesem wird der mikrokosmische Menschenkörper nicht nur als Abbild des Universums betrachtet, sondern in allen Details mit dem bipolaren Makrokosmos identifiziert und vergöttlicht. Der *laya-yoga* gibt dem *sādhaka* eine machtvolle Technik an die Hand, die es ihm erlaubt, Götter, Himmel und Höllen, den *axis mundi* in Gestalt des mythischen Weltbergs Meru und alle heiligen Schreine und Wallfahrtsorte des Śāktismus (*śākta-pīṭhā*), aber auch anikonische Potenzen wie *liṅga*, *yantra*, *mantra* usw., kurz sämtliche kosmischen Mächte, welche die verschiedenen Seinsebenen konstituieren, in seinem Körper zu lokalisieren, zu erwecken und zu beeinflussen. Nach der komplexen physiologischen Anthropologie des Tantrismus werden die kosmischen Mächte und metaphysischen Prinzipien mit den sechs bzw. sieben lotusförmigen *cakra* – feinstoffliche yogische Nervenzentren – identifiziert, die entlang der an der Wirbelsäule liegenden, vom Perineum bis zum Scheitel reichenden Hauptader *suṣumnā*⁵³ lokalisiert werden. In der Praxis des *laya-yoga* wird die im *mūlādhāra-cakra* (Perineum) in Form einer aufgerollten (*kuṇḍalinī*) Schlange in latentem Zustand befindliche (*jīva*)-śakti vermittels *prāṇāyāma*, *mudrā*, *dhyāna* und vor allem *mantra-japa*⁵⁴ aktiviert. Aufsteigend über das *svādhiṣṭhāna*- (an der Basis des Zeugungsorgans liegend mit Brahmā als präsidierende Gottheit), *maṇipūra*- (Nabelgegend - Viṣṇu), *anāhata*- (Herzhöhe - Rudra-Śiva), *viśuddha*- (Kehle - Maheśvara-Śiva) und *ājñā-cakra* (Nasenwurzelgegend - Sadāśiva) soll die *kuṇḍalinī*-Kraft alle Zentren durchbrechen und sich im *sahasrāra-cakra*, dem "tausendblättrigen Lotus" unmittelbar unterhalb der unsichtbaren Scheitelöffnung (*brahmarandhra*), mit dem negativen, statischen oder

Sinne von der Aussenwelt; *dhāraṇā* "Fixierung", besteht in der steten, einspitzigen Konzentration des Denkens auf ein inneres Objekt (z.B. die Silbe *om*); *dhyāna*, "[versunkenes] Nachsinnen" oder "Versenkung", stellt eine Vertiefung von *dhāraṇā* dar und zielt auf die vollständige Durchdringung des Versenkungsobjektes; *samādhi*, die "Zusammenfügung" oder die "Einung", wiederum resultiert aus verwirklichtem *dhyāna*, wenn das betrachtende Subjekt und das Versenkungsobjekt in der höchsten mystischen Versenkung oder Ekstase eins geworden sind. Die ersten fünf Glieder beziehen sich auf die Aussenwelt und sind zuweilen als *kriyā-yoga* bekannt, während die letzten drei die Innenwelt betreffen und als Kernbereich des *rāja*- oder königlichen Yoga gelten. Der klassische Yoga stellt einerseits eine systematisierende Zusammenfassung alter Yoga-Methoden dar, ist andererseits aber auch einer Ramifizierung und Weiterentwicklung unterworfen worden; so zum Beispiel die Glieder drei bis fünf im *hatha-yoga* (siehe die nachfolg. Anm.), indessen die ersten beiden Glieder allen Yoga-Formen zugrunde liegen. Einen ersten informativen Überblick gibt Feuerstein (1969); für eine Vertiefung siehe ders. (1981) und Eliade (1975, und 1977).

51) Dieser Yoga der "gewaltsamen Anspannung" ist eine hauptsächlich physiologische Technik der systematischen Körperreinigung und des Körpertrainings vermittels bestimmter Körper- und Gliederstellungen (*āsana* und *mudrā*). Er strebt die Überwindung aller psychophysischen Begrenzungen an, insonderheit des Todes, und ist vor allem unter den śivaitischen Siddhas (den "Vollkommenen") und Nāth-panthīs verbreitet (siehe Das Gupta 1976, Kpt. IX.)

52) KT. IX.30.

53) Diese Physiologie wird bereits in der MaiU. VI.21 erwähnt.

54) KT. XV.115.

unmanifestierten, männlichen Prinzip oder Paramaśiva vereinigen⁵⁵. Ziel dieses Yoga ist also die Auflösung aller Polaritäten und Dualitäten im eigenen Körper. Tatsächlich kann der Tantriker auf die gängige *pūjā* im Tempel verzichten und den Ritus ausschliesslich an bzw. in sich selbst vollziehen, da

der Körper Gottes Wohnstätte ist, o Devī!⁵⁶

Die dem Tantrismus und *haṭha-yoga* eigene positive Wertschätzung des physischen Körpers leitet sich nicht nur von der Auffassung her, dass Erlösung ausschliesslich im – überdies schwer zu erlangenden – menschlichen Körper⁵⁷ und über die Aktivierung seiner immanenten göttlichen Potenzen möglich ist; sie hängt ebenso mit seinem *yoga-bhoga*-Prinzip zusammen, demzufolge sich der Mensch nicht allein durch gewaltsame Unterdrückung (*yoga*) seines natürlichen Trieblebens, denn durch dessen rituelle Sublimierung und Integrierung im Heilsprozess darüber erheben kann⁵⁸. Die einschlägigen Texte und der rituelle, das heisst geregelte und sonst verbotene Genuss von Alkohol, Fisch und Fleisch zwecks *Zügelung* der Triebe waren theoretisch nur dem fortgeschrittenen *sādhaka* zugänglich⁵⁹, führten jedoch oftmals zu orgiastischen Entartungen, die dem Ruf des Tantrismus bis heute anhaften, gleichwohl sie keinen allgemein-repräsentativen Wert haben.

Das in der Praxis dominierende ritualistische Element hat zweifellos auch die Art der Verehrung und Hingabe an den Guru bestimmt, dessen Nimbus immer wieder Anlass zu kultischen Exzessen gegeben hat⁶⁰. Der authentische *tantra*-Guru⁶¹ jedoch führt den *sādhaka* über das rituell-gegenständliche und dualistische Welt- und Guru-Verständnis hinaus zur Erfahrung mystischer Seinsebenen, auf welchen er sich ihm in seiner wahren, spirituellen Gestalt offenbart. Die Texte⁶² betonen einen progressiven Heilsweg, der von der äusseren *pūjā*-Verehrung ausgehend über die devotionale Lobpreisung (*stuti*) und *mantra-japa* hinaus zur mystischen Konzentration (*dhāraṇā*) und Versenkung (*dhyāna*), und weiter zum *sahaja*-(*nir-vikalpa*)-*samādhi* führen soll, der im beständigen *sahaja-avasthā*, dem "eingeborenen", "natürlichen" oder "spontanen Zustand" gipfelt⁶³. Es ist

55) (Gopi) Krishna (1976) verdanken wir einen wertvollen zeitgenössischen Erfahrungsbericht über die ungewollte und unkontrollierte Erweckung der *kundalinī*, der in erschütternder Weise die Notwendigkeit sachkundiger spiritueller Führung darlegt.

56) IX.41a:

deho devālayo devī... /

57) I.14, 16, 17.

58) II.23, 24.

59) XVII.103.

60) Siehe z.B. Kane 1968-1977, vol. V, pt. 2, S. 1072ff., und die Verweise in Abschnitt 4., Anm. 42.

61) Für die Klassifikation des *tantra*-Guru sei auf Joshi (a.a.O., S. 103ff.) und für die beiden Haupttypen auf S. 221 verwiesen.

62) E.g. KT. IX.34, 36-38.

63) Siehe Das Gupta a.a.O., S. 77-86, u. passim.

der mystische Stand absoluter Freiheit des "Lebenderlösten" (*jīvanmukta*), des *siddha* oder *atīta*, "einer, der über [die irdischen, insbesondere sozio-kulturellen Beschränkungen] hinausgegangen ist", jenseits des diskursiven Denkens und der mentalen Seinsebene (*unmanī*) überhaupt, unberührt von Zeit und Raum:

Frei von Vorsatz und [mentaler] Fluktuation, von der [illusorischen] Beilegung⁶⁴ und den [unterbewussten] Eindrücken⁶⁵ unbefleckt, unablässig in der Eigengestalt versunken; das ist der [wahre] *yogī*, der um das höchste Sein weiss.⁶⁶

Der gesamte Heilsprozess wird von der machtvollen Persönlichkeit des *sad-guru*, der in seinem Wesen ein zur Erteilung der *dīkṣā*-Weißen autorisierter *jīvanmukta* ist, von verschiedenen Realitätsebenen aus getragen und durchdrungen:

Die Wurzel des *dhyāna* ist der Körper des Gurus;
die Wurzel der *pūjā* ist der Fuss des Gurus;
die Wurzel des *mantra* ist das Wort des Gurus;
und die Wurzel von *mokṣa* ist die Gnade⁶⁷ des Gurus.⁶⁸

Im Rudrayāmalatantra verkündet Paramaśiva, der *ādi-guru*:

Es gibt nur einen glückbringenden Guru und der bin ich selbst.
Bald ist er im tausendblättrigen Lotus zu kontemplieren,
bald im Herz-Lotus und zuweilen den Augen gegenwärtig
[in menschlicher Gestalt].⁶⁹

Analog zur erst ritualistischen, dann verinnerlichten *sādhana* geht das tantrische Guru-Śiṣya-Verhältnis von der sinnenfälligen Verehrung der Füße und Sandalen des verkörperten Gurus aus. Auf fortgeschrittener Stufe des *laya-yoga* wird das Verhältnis in der meditativen Kontemplation der inneren Meister-Gestalt im *anāhata-cakra* – dem Sitz der *jñāna-śakti* – transzendiert und findet in der absoluten Einheitserfahrung des Selbst in Gestalt der vollerweckten *kuṇḍalinī* mit dem *sadguru* bzw. Paramaśiva im *sahasrāra-cakra* seine Erfüllung⁷⁰. Mit dieser Gnosis und *unio mystica* hat der *sādhaka* das Gebot, dass zwischen Meister und Schüler stets Nicht-

64) *upādhi*; d.h. die irrtümliche Identifikation mit der Aussenwelt, mit Körper, Sinnesorganen, Verstand usw.

65) *vāśana*: mentale Spuren vergangener, auf frühere Inkarnationen zurückgehende Erfahrungen und damit zusammenhängende Gewohnheiten und Neigungen.

66) IX.47.

67) *kṛpā*

68) XII.13; ident.: GG. 76.

69) Zit. in Pandit 1963, S. 390. L.Silburn vermerkt in Bezug auf Abhinavaguptas Guruverständnis, einem Hauptvertreter des kashmirischen Śivaismus und Tantrismus: "Au sommet du front, dans le triangle inscrit à l'intérieur du lotus à mille pétales, siège le maître véritable (*sadguru*)..." (*Hymnes de Abhinavagupta*, Paris 1970, S. 93, zit. in Kab. (Vaudeville), S. 136, Anm. 2).

70) Zusätzlich zu diesen drei Manifestations- und Kontemplationsformen des *sadguru* (GG. 45, 91, 113, 57, 95) spricht GG. 58 von einer solchen im *maṇipūra-cakra* (vgl. 62).

Zweiheit herrschen solle⁷¹, auch in der Erfahrung verwirklicht und sein Ziel, die unmittelbare, intuitive Realisierung der vollständigen Identität seiner *iṣṭadevatā*, seines *iṣṭamantra*, Guru und eigenen Selbst, erreicht.

71) KT.XII.63.

KAPITEL III:

RELIGIONSENTWICKLUNG UND GURU-AUTORITÄT IM TAMILLAND

In diesem Kapitel wollen wir unsere bisherigen Kenntnisse der panindischen Grundlagen und Entwicklung des Guru-Instituts anhand der regionalen Religionsgeschichte Tamilnāṭus ergänzen und vertiefen. Da die tamilische Volks- und Hochreligion nachwievor in den Vorstellungen und Praktiken der altdravidischen und indo-arischen Kultur verwurzelt ist, hat jede Untersuchung über Aspekte der Tamil-Kultur von der klassischen Epoche und Religionsentwicklung auszugehen. Nach dem Abschnitt über den bis heute lebendigen śivaitischen Devotionalismus schliesst dann die Darstellung der an ihn anknüpfenden, in Südindien prominenten Schule des Śaiva-Siddhānta an, welche die Entwicklung der Guru-Autorität in dieser Region wesentlich mitbestimmt hat. Ausgehend von der Urmeister-Gestalt Dakṣiṇāmūrtis wird ausserdem anhand von Tāyumanāvars Werk und Schülerschaft auf die ebenfalls spezifisch südindische, phänomenologisch wichtige *mauna*-Guru-Tradition eingegangen, welche neue, kommunikationspsychologische Aspekte des Guru-Instituts liefert.

1. DAS CAṆKAM-ZEITALTER

Dank ihrem ausserordentlich statischen und konservativen Charakter hat die Tamil-Kultur bis heute viele ihrer archaischen und klassischen Erscheinungsformen beibehalten. Als Hauptmerkmale ihrer klassischen Ausformung¹ vor dem Einfall der indo-arischen Sanskrit-Kultur, mit deren Standesreligion sie sich bald vermischte², können der Königs kult und das Ideal des Kriegsheros, die sakrale Macht der Frau³ und das Familien- und Liebesleben sowie bestimmte Todes- und Jenseitsvorstellungen⁴ herausgestellt werden. Die hohen ethischen Ideale der Tamilen gehen nicht nur oder erst auf den berühmten Tirukkuraḷ zurück, sondern sind ebenso bzw. schon dem klassischen Caṅkam-Zeitalter der "Gemeinschaft" verpflichtet.

In der Caṅkam-Epoche (100 v.Chr. - 250 n.Chr.) war der König sichtbares Symbol von Rechtschaffenheit, Integrität und Grossmut⁵. Der spätere *bhak*-

1) Siehe Nilakanta Sastri o.J., und Arokiaswami 1972.

2) Siehe S. 98, Anm. 6.

3) Siehe Hart 1973.

4) Siehe ders., "The Theory of Reincarnation among the Tamils", in: O'Flaherty 1980, S. 116-33.

5) Nilakanta Sastri a.a.O., S. 96, dem ich hier in Bezug auf das klassische Heiligenideal folge (ebda., S. 92ff.)

ti-Gott wurde in mancher Hinsicht seinem übermenschlichen Status nachgebildet so wie die Aufopferung für den König Vorbild für die Hingabe an Gott war⁶. Auf den König wiederum und die gesamte Gesellschaft hatten die *cāṇṛōr* oder "Weisen", die gelehrt, selbstbeherrscht, gutherzig und edel in ihren Gesten und Sitten, stets schlechte Handlungen und Gedanken mieden und um das Wohl der Mitmenschen besorgt waren⁷, grössten Einfluss. Als Wächter und Garanten der gesellschaftlichen Moral und als Vorbilder und Ratgeber aller Schichten verkörperten sie das soziale Gewissen. Neben den *cāṇṛōr*, die ähnlich den altvedischen *ṛṣi* als Dichter-Heilige in der zivilisierten Gesellschaft integriert waren und hoch verehrt wurden⁸, standen noch andere, mehr asketisch geprägte Heiligtypen in hohem Ansehen; insbesondere der *aṛivar*, der "Wissende" oder "Weise", und der *aṛuntavar*, "einer, der [mit der Welt] gebrochen hat", auch *munivar*, *tapaciyar* und *aiyar*⁹ genannt. Es muss jedoch angefügt werden, dass die südindische Kultur auf die Familie ausgerichtet und seit ihren Anfängen der Entsager-Kultur gegenüber misstrauisch eingestellt ist¹⁰. Charakteristisch für diese Haltung ist die Bezeichnung *mātavār* (Skt. *mahā-tapasvī*), "grosser Asket". Zur Unterscheidung von scheinheiligen und echten Asketen wurde dieser Begriff zur Kennzeichnung des wahren Heiligen eingeführt.

Die Tatsache, dass sich trotz dieser sozialetisch und asketisch geprägten Heiligenideale in der Caṅkam-Literatur selber noch keine Spuren einer systematischen spirituellen Erziehung finden, dürfte ein Hinweis darauf sein, dass die überweltliche Religionsströmung zu jener weltoffenen Zeit noch keine bedeutende Rolle gespielt hat. Wie in anderen traditionellen Gemeinschaften Indiens¹¹ scheinen sich aber auch in der alttamilischen Gesellschaft religiös und spirituell qualifizierte Autoritätsverhältnisse auf der natürlichen Vater-Sohn-Beziehung entwickelt zu haben, deren erste Aufgabe es in jenem weltmännischen und heroischen Zeitalter war, kriegsfähige, mit Gemeinschaftssinn ausgestattete Bürger heranzubilden. Immerhin besagen bereits alte Tamil-Sprichwörter, dass "Lernen ohne Lehrer kein gutes Ende nehmen wird", und "jener, der ein Kind in die Buchstaben einführt, Gott selber ist"¹².

6) Hart 1980, S. 220; siehe auch ders., "The Nature of Tamil Devotion", in: M.M.Deshpande and P.E.Hook (eds.), *Aryan and Non-Aryan in India*, Ann Arbor: Univ. of Michigan, 1979.

7) *Narṇṇai* 233.7-9, 72.1-2; *Kuruntōkai* 252.6-8.

8) Vgl. *Puṇam*. 187, wo, unabhängig vom jeweiligen Herrscher, jenes Land, in dem diese Heiligen anzutreffen sind, kraft ihrer Gegenwart als ruhmvollstes gilt.

9) Von der ursprünglichen Bedeutung "Vater" ausgehend, bezeichnet *aiyar* allgemein jede höhergestellte und männliche Respektsperson, wie den Guru und den König, wird aber im spezifischen Gebrauch – und in verschiedenster Umschrift: e.g. *Iyer*, *Ayyar* etc. – nur den traditionellen Śaiva-Brahmanen in Tamilnāṭu als Ehrentitel beigelegt. *Aiyan* (ār) heisst die populärste, oft einzige männliche Dorfgottheit.

10) Hart 1980, S. 218f.

11) Siehe z.B. Carstairs in seinem im ersten Kapitel zitierten Werk in Bezug auf die religionspädagogischen Verhältnisse unter höherkastigen Hindus in einem Dorf in Rājasthān (1963).

12) Arunachalam 1969, S. 21, 46, 51, 61.

2. DRAVIDISCHE VOLKSRELIGION UND INDO-ARISCHE HOCHRELIGION

Auf der Grundlage des altindischen Kastenwesens, welches unter den Tamilen in modifizierter, doch besonders rigoroser und starrer Form bis heute gültig ist, sind in der Volksreligion verschiedene archaische Glaubensvorstellungen lebendig geblieben; zum Beispiel im weitverbreiteten Schlangenkult und in den unzähligen, oft blutigen Opferkulten der meistenteils weiblichen Dorfgottheiten (*grāma-devatā*). Abgesehen davon, dass von deren periodischer Besänftigung das Wohlergehen der Dorfgemeinschaft abhängt¹³, werden diese Lokalgöttinnen bei der zuweilen exorzistischen Bändigung einer Unmenge von Geistern und dämonischen Wesen angerufen, die, mit Erinnerungen an Verstorbene verknüpft, vor allem in Bergen und Flüssen, Bäumen und Wäldern anwesend vorgestellt werden. Diesem tiefverwurzelten Geisterglauben, verbunden mit einer engen Naturverbundenheit und Imaginationsfähigkeit, mag die Tatsache zuzuschreiben sein, dass sich noch heute, und nicht nur auf der Ebene der Dorfkultur, nicht streng zwischen sakraler und profaner Sphäre oder zwischen Religion und Kultur unterscheiden lässt¹⁴.

Ohne die autochthonen Stammes- und Volkskulte zu verdrängen oder zu ersetzen, wurde seit spätestens dem Caṅkam-Zeitalter die dravidische Kultur von der gesamten indo-arischen Kultur und Religion, insonderheit dem epischen und purānischen Hinduismus, überlagert bzw. "sanskritisiert" (M.N.Srinivas), während umgekehrt letztere in diesem vielschichtigen, wechselseitigen Assimilierungsprozess ihrerseits viele dravidische Elemente aufnahm und weiterentwickelte. Von Milton Singer ist diese komplexe Situation in Bezug auf heutige urbane Verhältnisse Südindiens folgendermassen beschrieben worden:

...just as a large and famous temple will contain numerous shrines to stones, snakes, trees, and the planets, as well as to the pantheon of major deities, so a learned and sophisticated Brahman will make offerings to these shrines and follow many local and family usages, as well as adhere to a very abstract *advaita* philosophy. As one of them said,... 'I suppose I am a museum'.¹⁵

Nebenbei unterstreicht diese Aussage den Konservierungscharakter der brahmanischen Kultur. Der bekannte Traditionalismus und Konservatismus des Tamilvolkes bezieht sich denn auch nicht nur auf die bodenständigen Kulturelemente, sondern ebenso auf die "Grosse Tradition", welche der Süden, der im Gegensatz zum Norden bis anfangs des vierzehnten Jahrhun-

13) Siehe Whitehead 1976, und Elmore 1925, sowie für eine aktuelle Fallstudie Meyer 1986.

14) Vgl. Zvelebil 1974b, S. 92.

15) M.Singer, "The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras", in: ders. (ed.) 1976, S. 180. Vgl. L.Dumont, "On the Different Aspects or Levels in Hinduism", in: *Contributions to Indian Sociology*, III, The Hague: Mouton, 1959, S. 40-74.

derts – mit der Festsetzung der Moslems – von kulturellen und religiösen Einbrüchen weitgehend verschont geblieben ist, oft in reinerer Form bewahrt hat.

In den kleineren Dörfern herrschen noch immer die autochthonen Kulte vor und sind kleinere, dem populären Gaṇeśa (Ta. Viṇāyakar) und Sohn Śivas geweihte Tempel vielerorts anzutreffen. Demgegenüber kommt Śiva selber oder ihm nahestehenden Gottheiten in grösseren Dörfern und regionalen Kultzentren in Kult, Mythos und Theologie meistens die Vorrangstellung zu; dies nicht zuletzt dank seiner Fähigkeit, die Vielfalt der Erscheinungsformen zu verkörpern und alle möglichen sozialen, religiösen und kulturellen Gegensätze, wie jene zwischen *vana* und *kṣetra*, in sich zu vereinen und damit zu relativieren¹⁶. Ein gutes Beispiel dafür ist Murukaṇ, auch Subrahmaṇya genannt, der im śivaitischen Pantheon Südindiens den zweithöchsten Rang einnimmt. Über die Identifikation mit dem nordindischen, Śiva nahestehenden Kriegsgott Skanda(-Kumāra) oder Kārttikeya wird diese Gottheit wohl als dessen jüngerer Sohn und beliebtester Volksgott des Tamillandes verehrt, gehört aber unter dem in der ältesten Tamil-Literatur bekannten Namen Cēyōṇ, einer Schutzgottheit der dämonisierten Wald- und Hügelregion, ursprünglich dem Pantheon eines Bergstammes an¹⁷. In ähnlicher Weise konnten Stammes- oder Dorfgöttinnen über die Identifikation mit Erscheinungsformen der hinduistischen Śakti und die Heirat mit Śiva selbst oder mit einer seiner Theophanien in eine regionale oder gar überregionale Tradition aufgenommen werden¹⁸.

3. DIE BHAKTI-TRADITION IM TAMILISCHEN ŚIVAISMUS: MĀṆIKKAVĀCAKAR UND DAS PERIYAPURĀṆAM

Im Devotionalismus der viṣṇuitischen Ālvār, "der [in Gott] Versunkenen"¹⁹, und der śivaitischen Nāyaṇ(m)ār (Skt. *nāyaka*), "der Führer" oder "Herren", hat die gegenseitige Durchdringung der Kleinen und Grossen Tradition zu einer religiösen Hochblüte geführt, welche den TAMILN ewige spirituelle Inspiration ist. Die Gedicht- und Liedersammlungen, in welchen die vier grossen śaiva-ācārya Campantar, Appar, Cuntarar und Māṇikkavācakar ihrer glühenden Gottesliebe Ausdruck verliehen haben, bilden – wenn wir von den Caṅkam-Hymnen an Murukaṇ absehen wollen²⁰ – die Wiege des tamilischen Śivaismus²¹. Diese Religionsströmung ist mitunter dank

16) Siehe Deppert 1977, und Sontheimer, *vana* und *kṣetra*, S. 25ff.

17) Siehe Bechert 1968/69; Sontheimer a.a.O., S. 7f., und ders., *Scriptural Religion and Folk Religion*, S. 4; vgl. Clothey 1978, Kpt. II, III.

18) Gonda 1963a, S. 12f.; vgl. Gupta et.al. 1979, S. 19.

19) Burrow and Emeneau (1961, S. 338) definieren ālvār (Wz. āl) als "one who is immersed, absorbed (in meditation on the Supreme Being)" (zit. in Zvelebil 1975, S. 152, Anm. 145). – Siehe z.B. K.C.Varadachari, *Ālvārs of South India*, Bombay: Bh.V.Bh., 1966.

20) Siehe Narayana Ayyar (1974, S. 101ff.), Clothey (1978, Kpt. II.) und Kpt. II.4.A., Anm. 2.

21) Siehe Narayana Ayyar (a.a.O., Kpt. VII.-XIII.) und Dhavamony 1971.

der Cōla-Dynastie seit dem zehnten Jahrhundert in dieser Region bestimmend.

Insbesondere Māṇikkavācakar, der in seinem Tiruvācakam "die vollständigste Integration von Mythos, philosophischer Vorstellung und persönlicher Erfahrung gibt"²² und darin die Theologie der Āgama widerspiegelt, schuf mit diesen zusammen die Grundlagen für die spätere Systematisierung im Śaiva-Siddhānta. Als entscheidendes Heilserlebnis und Wendepunkt in seinem bislang extravertierten Leben besingt dieser vielleicht grösste *śaiva-bhakti*-Heilige immer wieder die menschengestaltige Offenbarung Śivas. Von allen möglichen Schwächen und Lastern befallen, ist ihm der Gott aus reinem Mitleid als Guru erschienen, um ihn in seinen Dienst zu nehmen und seine erleuchtende Gnade (*aruḷ*) zu schenken, die von Angst und Nichtwissen, von Wiedergeburt und Unreinheit (*mala*) befreit²³. Unter Bezugnahme auf die Śiva hingegebenen, bei Lebzeiten erlösten Heiligen singt er:

Gepriesen seist du, o Herr, der du derer dich annimmst,
Die auch im Traum nicht gedenken eines andern Gottes;
Die nicht halten das Grosse für etwas, das niedrig und klein ist,
Das Grosse, dass der Erhab'ne zur Erde kommt und erscheint
In der Gestalt eines Guru, der Unvergleichliche, Höchste!²⁴

Wenngleich der Śivaismus die viṣṇuitische *avatāra*-Lehre ablehnt und die Manifestation Gottes in Gestalt eines Gurus ausschliesslich als persönlichen Gnadenakt wertet, haben wir hier das śivaitische Gegenstück zur Deifizierung des Guru-Instituts in der viṣṇuitischen *bhakti* vor uns. Gleichsam Inbegriff höchster göttlicher Gnade ist der Guru auch hier theologisch und existentiell eins mit Gott. Hervorstechendstes Merkmal von Māṇikkavācakars totaler Śiva-*bhakti*, welche sich nicht nur am persönlichen *aruḷ*-Guru, sondern auch an den erleuchteten Śiva-Heiligen und seinen Götterbildern in den Tempeln entzündet, ist denn auch das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit vom gnädigen Erbarmen Gottes. In der Gotteserfahrung des *bhakta* erfüllt Śiva mit seiner in Umā-devī personifizierten Śakti die vom Übel befallene, zu verabscheuende Welt und ist als deren schöpferische Kraft überall gegenwärtig.

Im bis heute überaus beliebten Periyapurāṇam Cēkkilārs, "dem grossen Purāṇa", in welchem die Hagiographien der dreiundsechzig kanonisierten Nāyaṇār vereinigt sind, nimmt die tamilische *śaiva-bhakti* feste Formen an, auf welchen die wenig später erfolgende philosophische Systematisierung aufbaut. Das Kapitel über die Guru-Verehrung (IV.) wird mit folgender Definition eingeleitet:

22) Yocum 1976, S. 21.

23) TV. 29.; 20.8; 23.10; 30.3, 7; 4.7 (*kuru-maṇi*); 5.7-8 preist Śiva als Guru der Götter; vgl. 23.9. Für das Selbstbild des Heiligen siehe z.B. 50.3. Die Verszählung folgt jener von Schomerus, der dessen traditionelle, von den Śaiva-Siddhānta-Theologen vielfach benutzte und zum Gegenstand des Tiruvātavūrār-purāṇa gemachte Bekehrungsgeschichte zitiert (1912, S. 293f.)

24) *kuru-parāṇ āki aruḷiya perumaiyai*; TV. 4.6 (Schomerus; dgl. d. Übers. a.d. PerPur.)

Śivaperumān²⁵ ist der allerhöchste Gott. Die Veden und die Śaiva-āgama sind die von ihm geoffenbarten grundlegenden Bücher. Von diesen sind die Veden Bücher allgemeinen Charakters, die Śaivāgama aber besonderen Charakters. *vibhūti* [das Abzeichen der Śivaanbeter aus weisser Kuhdungasche an der Stirn] und *rudrākṣa* [Rosenkranz aus Nüssen des *Elaeocarpus ganitrus*] sind die Śivaabzeichen. Das *pañcākṣara*²⁶ ist das grundlegende Śiva-mantra [...]. Die Anbetung des Śiva-liṅga [...] ist die dem Śiva zukommende wichtigste Verehrung... Die Religion, die das glaubt und in der danach gehandelt wird, wird Śiva-Religion genannt.

Schon in diesem Glaubensbekenntnis wird zugleich betont, dass die Erlösungskraft der beschriebenen Kennzeichen und Frömmigkeit von einer ordentlichen śaiva-dīkṣā, das heisst einer autoritativen Einweihung in die Praxis des Śiva-Glaubens, abhängig ist. In Übereinstimmung mit der zitierten Glaubensdefinition und in Vorbereitung des späteren Schülerideals des Lebenderlöstes (*jīvanmukta*) richtete sich die Heilspraxis nach jener

... heiligen Schar der Gläubigen, die sich mit den heiligen Śivaabzeichen wie mit der heiligen Asche und dem Gebetskranz schmücken, die die fünf heiligen Buchstaben rezitieren, die Scherben und Gold für gleichwertig halten, die in Freud und Leid, den Früchten guter und böser Taten, unberührt bleiben, die sich in dem Bewusstsein, dass die wahre Liebe zu dem heiligen Fuss des Śivaperumān, des Herrn der Seelen, das höchste, unübertreffbare und unvergleichliche Gut ist, in Liebe verzehren wie ein unaufhörlich Duft von sich ausströmender Kranz von lieblich duftenden Blumen und auf dem vierfachen Heilswege *caryā*, *kriyā*, *yoga* und *jñāna* wandeln.²⁷

Kennzeichnend für dieses Heiligenideal sind nicht soziale oder intellektuelle Kriterien, sondern ausschliesslich der besondere Charakter des direkten, persönlichen Gottesverhältnisses. Beim Gottesumgang der Nāyaṇār handelt es sich ausnahmslos um intime Freundschaftsverhältnisse, die – parallel zur *bhakti-prasāda*-Komplementarität im Viṣṇuismus – von der grenzenlosen Gnadenbezeugung und Schutzerweisung seitens des *aruḷ*-Guru-Gottes und der bedingungslosen Überantwortung und selbstlosen Aufopferung an dessen Willen seitens des *bhakta* leben²⁸.

Ein typisches Beispiel für die Gottbesessenheit und grenzenlose Hingabe der Nāyaṇār ist Cēkkilār's Geschichte von Cīruttoṇṭar, dem "kleinen [bzw. unbedeutenden] Verehrer"²⁹, welche sich unter dem Tamilvolk bis zum heutigen Tage grösster Beliebtheit erfreut. Jener einfache Śiva-

25) *perumān*, oder *perumāḷ*, eine "mäjestätische [oder königliche] Person"; als Gottesbezeichnung noch häufiger für Viṣṇu gebräuchlich als für Śiva.

26) Siehe Anm. 74.

27) PerPur. VII.

28) Vgl. die Einleitung von Schomerus zu seiner Übersetzung des PerPur., S. XXIXff.

29) PerPur. XLIV.; vgl. Hart 1980.

bhakta scheute keinerlei Entbehrungen und Aufwendungen, um seinen Gott in Gestalt eines Asketen zufriedenzustellen und speisen zu dürfen. Selbst als dieser zwecks Prüfung seiner Hingabe von *Ciruttoṇṭar* die Darbringung seines einzigen Sohnes forderte, ging er ohne zögern hin und schlug dem Kind unter Beihilfe seiner Frau den Kopf ab. Als er dem Asketen seinen getöteten Sohn darbringen wollte und dieser verschwunden war, warf er sich unglücklich zu Boden und begann verzeifelt nach ihm zu suchen. In den Augenblick, in dem er vor das Haus trat, kam ihm *Śiva* in Begleitung *Pārvatī*s und *Skandas* entgegen, liess seinen Sohn wiederauferstehen und nahm die ganze Familie *Ciruttoṇṭars* als ihrer würdige, vorbildliche Verehrer für immer mit sich in den Himmel.

Im Abschnitt über die Guru-Verehrung (IV.) werden schliesslich erstmals genaue Richtlinien für die *guru-pūjā*, insbesondere jene der *Nāyaṇār*, erlassen, die zumindest in traditionellen Kreisen bei der Geburtstagsfeier eines Gurus noch heute befolgt werden. In Bezug auf die "Ordnung der Guru-Verehrung" heisst es:

Während der Sternkonstellation, unter der der betreffende *Nāyaṇār* die *mukti* erlangt hat, muss man ihm im Tempel eine besondere Verehrung erweisen und den Veda und das *Tēvāram* rezitieren. Sobald man solche sieht, die die *samaya-dīkṣā* [Einführungsweihe], *viśeṣa-dīkṣā* [Weihe, die zur Einführung in die Mysterien berechtigt] erhalten haben, und sobald man einen *ācārya*, sei es in einem Kloster oder in seinem Hause sieht, muss man ihn mit hochgehobenen Händen begrüßen, ihm schnell entgegengehen, ihn herbeirufen, seine Füsse mit Wasser waschen, das Wasser sich dann übers Haupt giessen³⁰ und ihn zum Festmahl einladen. Wenn man rezitieren kann, muss man ihm unter Rezitieren von *Tēvāra*-Versen den Tisch decken³¹, muss ihn, indem man ihn für den unter dem betreffenden Sternbilde in die *mukti* eingegangenen *Nāyaṇār* hält, mit Papierblumen schmücken, Weihrauch und Lichter vor ihn hinstellen, sich drei- oder fünfmal vor ihm verneigen und ihn so speisen.

Einschränkend wird freilich vermerkt, dass Minderbemittelte diese Art der Guru-Verehrung nach ihren Kräften und Möglichkeiten ausführen können; "wenigstens muss man kochen und andere Handlung tun". Charakteristisch für den nivellierenden Traditions- und Inkarnationsglauben im Hinduismus – und das damit verbundene Fehlen einer eigentlichen Geschichtsschreibung –, aufgrund dessen auch mythologische, legendäre und historische Gestalten gleichen Namens oft unwillkürlich als ein- und dieselbe, eventuell reinkarnierte Person aufgefasst wird, ist die Identifikation eines *ācārya* mit dem unter derselben Sternkonstellation geborenen *Nāyaṇār*.

30) Durch die Fusswaschung ist das Wasser heilkräftig geworden; zum Transsubstantialismus im Hinduismus siehe o. S. 83f.

31) Die Übersetzung passt sich hier unserer Vorstellung an: Im traditionellen Indien wird auf gereinigten Stein- oder Naturböden bzw. auf Bananen- oder Pflanzen- und Baumblättern gespeist; Gästen, insbesondere dem Guru, wird ein besonderer Sitz hergerichtet.

4. DIE JÑĀNA-TRADITION

A. Der Śaiva-Siddhānta

Die Grundzüge des śivaitischen Devotionalismus, der gegen aussen die Züge einer typischen *guru-bhakti* trägt, doch von der primären gnostischen Heilserfahrung erleuchtet wird, finden sich in der praktisch-theologischen Schule des Śaiva-Siddhānta in intellektueller, dogmatischer und institutionalisierter Form wieder. Um die Funktion des metaphysisch verankerten Guru-Instituts dieser Variante des Tantrismus verstehen zu können, müssen wir hier etwas weiter ausholen. Dies ist insofern gerechtfertigt, als neben dem Śāktismus in keiner anderen Schule über das Guru-Institut differenzierter nachgedacht worden ist. Ausserdem kann der Śaiva-Siddhānta die umfassende śivaitische Tamil-Hymnenliteratur, einschliesslich jene von Tāyumanāvar, als erfahrungsmässigen Niederschlag seiner Lehren betrachten und ist im Volk noch immer bekannt³².

Der metaphysische Ausgangspunkt dieser Schule³³ ist die Existenz dreier ontologisch gleichgestellter, doch wertmässig voneinander unterschiedener ewiger Substanzen: *pati*, der "Herr", *paśu*, die "Seele"³⁴, und *pāśa*, die "[materielle] Fessel" in Gestalt des *mala*, der "Unreinheit". Insofern Gott und die ungeistige Welt weder identisch noch ganz voneinander losgelöst und unabhängig existieren, indem es ohne Śiva keinerlei Aktivität der anderen Realitäten gibt, wird das System auch als qualifizierter Monismus (*viśiṣṭa-advaita*) bezeichnet. Ebenso anders als im Vedānta Śaṅkaras ist der als Śakti den Seelen immanente Gott ebenso wirklich wie der *sac-cid-ānanda* wesenhafte transzendente Souverän, der zwecks Regulierung des Weltprozesses bzw. zwecks Erlösung der Seelen, neun Manifestationsformen annimmt: u.a. Śiva; die mit ihm wesenseine, hier stark vergeistigte Śakti; Sadāśiva, seine Helfer- und Heilsgestalt; als Maheśvara verrichtet er das Werk der Verhüllung; als Brahmā und Viṣṇu – die beide den unvergleichlichen Śiva nicht erkennen können – sowie Rudra schafft, erhält und zerstört er die Welten. Die Vielheit der Seelen ist weder mit Gott noch mit der dritten, materiellen Ursubstanz identisch, noch deren Produkt, doch gleichzeitig seit Ewigkeit mit beiden verbunden, das heisst von *sad-asat*-Natur, da die ihr eignende Erkenntnis- (*cit*-),

32) Siehe die Einleitung von Schomerus zu seiner posthum hrsg. Übers. des ŚJS., S. 8.

33) Ich folge vorwiegend der klassischen Darstellung von Schomerus (1912), die sich hauptsächlich auf die kanonisch wichtigsten Werke Śivajñānabodha, die "Weisheit der [erlösenden] Erkenntnis um Śiva", von Meykanda – einem Kommentar zu zwölf Sanskrit-sūtras des Raurava-āgama – und Śivajñānasiddhiyār – im ersten Teil ein Kommentar zu ŚJB. – von dessen Schüler Aruṇanti stützt. Die Bedeutung dieser beiden Werke für den Śivaismus im Tamilland und deren religionsgeschichtlichen Zusammenhang erhellt aus einem bekannten Tamil-Vers:

Der Veda ist die Kuh; seine Milch ist der wahre Āgama;
die von den vier [śaiva-ācāryas] gesungenen Tamil[-Hymnen] sind die aus ihr gewonnene Butter, und die Tugend des Tamil-Werkes voller Weisheit des Meykaṇṭār der berühmten [Stadt] Veṇṇai ist der feine Geschmack der Butter.

(zit. u. übers. in Nilakanta Sastri 1969, S. 76.)

34) Wörtl.: das Vieh.

Willens- (*icchā*-) und Tatkraft (*kriyā-śakti*) ganz vom Einfluss der göttlichen und irdischen Mächte abhängig ist. Während jedoch Śiva vermittels seiner Śakti in allen Seelen untrennbar gegenwärtig ist und deren Betätigung ermöglicht, ist die Verbindung mit der Materie temporär, indem deren Auflösung der Gegenstand von Śivas Erlösungswerk ist. Die materielle Welt ist unbewusster, nicht-intelligenter Natur (*acit*), weder selbsttätig noch für sich existierend (*asat*), greift aber in dreifacher, an die Materie fesselnder Form in das Schicksal der Seelen ein. Als *āṇava*- oder *mūla-mala*, dem Grundübel, lässt sie die eigentlich intelligente, gestaltlose und allgegenwärtige Seele sich als räumlich begrenztes Atom-(*aṇu*-)Wesen wähnen, indem sie durch ihre betörende und verdunkelnde Kraft (*avidyā*) deren Erkenntnisvermögen verhüllt und sie krank macht. Die zweite Fessel ist das dreifache *karma-mala*, welches im Sinn einer Vergeltungskausalität (Glasenapp) bei irreligiöser, das heisst nicht auf Śiva bezogener Gesinnung die Seele für ihre bösen und guten Taten, einschliesslich der Worte und Gedanken, zur Rechenschaft zieht: *āgāmya*- "künftiges", das heisst im gegenwärtigen Leben geschaffenes, *prārabdha*- in der gegenwärtigen, unter-, überirdischen oder nächsten weltlichen Existenz "übernommenes" bzw. sich auswirkendes, und *saṃcita-karma*, unbegliches, das heisst "angehäuftes *karma*". Durch Śivas Śakti evolviert die *māyā-mala* als Urmaterie sechsenddreissig *tattvas* oder Grundelemente, aus welchen sich das gesamte gegenständliche und ungegenständliche, organische und unorganische Universum zusammensetzt. Indem die *māyā-mala* die Seele mit fünf Körperhüllen zunehmender Grobheit ausstattet und den Sinnesorganen eine verführerische Aussenwelt bereitstellt, aus deren Wechselbeziehung heraus die Seele dem *karma-saṃsāra*-Zusammenhang ausgeliefert wird, fesselt sie diese an die Materie. Ihre Daseinsweise wird mit jener eines von Zigeunern – den sie bedrängenden fünf Sinnesorganen – entführten und in deren Mitte aufgewachsenen Königssohnes verglichen, der, in eine niedere Sphäre herabgezogen, zu Aktivitäten gezwungen wird, deren er unwürdig ist³⁵. Je nach dem Grad ihrer Verstrickung werden drei Seelenklassen unterschieden: Als höhere und niedrigere Götter existierende Seelen, welchen lediglich das erste oder die beiden ersten *mala* anhaften, und die von allen drei Fesseln behafteten Seelen, die in einer der unzähligen irdischen Daseinsformen, von den Pflanzen bis zu den Menschen und Dämonen, verkörpert sind. Zwecks ihrer Erlösung, dem wichtigsten der fünf Werke Śivas, zu welchen die übrigen – Schöpfung, Erhaltung, Zerstörung und Verhüllung – stufenweise hinführen, ist er selbst die Macht, die während dem langandauernden Reifungs- und Heilsprozess der Seelen über unzählige Existenzen in verschiedensten Daseinsformen und damit verbundenen Bewusstseinszuständen (*avasthā*) Entstehung und Wirkung der drei Fesseln zu deren Besten überwacht und leitet. Unter ausschliesslicher Einwirkung des *mala* befindet sich die Seele im *kevala-avasthā*, wenn sie während dem Welten-

35) ŚJS. VIII.1.

schlaf auf sich selbst gestellt und tatenlos ist; unter gemeinsamer Einwirkung des *mala* und Śivas befindet sie sich im *sakala-avasthā*³⁶, während unter alleiniger Herrschaft Śivas die Seele im *śuddha-avasthā*, dem "Zustand des Reinwerdens", von allen *mala* befreit wird.

Ausgangspunkt des Heilswegs ist eine fortgeschrittene Stufe des *sakala-avasthā*³⁷, auf der die Seele, als *śaiva-siddhāntī* geboren und moralisch vorgeläutert, über *caryā*, in körperlichen Arbeiten bestehender Gottesdienst und knechtisch-frommer Wandel, *kriyā*, die Verrichtung verschiedener Kulthandlungen wie Konsekration, Anbetung und Kontemplation des Götterbildes, und *yoga*, der Entwicklung höherer Bewusstseinszustände durch Askese und verschiedene Versenkungsmethoden³⁸, vollkommene Reife für die eigentliche Erlösung auf der *jñāna*-Stufe erlangt. Der Übergang in den *śuddha-avasthā* ist vollzogen, wenn über diese *bhakti*-, *karma*- und *yoga*-Vorstufen das Verlangen nach den Früchten der Taten und nach dem Erwerb künftigen *karmas* überwunden ist sowie das *mala* seine Macht über die Seele verloren hat bzw. Śiva im Gegenzug seine *aruḷ-śakti* schickt (*śakti-nipāta*), um an dessen Stelle die Seele allmählich in Besitz zu nehmen und sein Werk an ihr mit der Gnadenerleuchtung (*aruḷal*) zu vollenden.

Die Gnadenerleuchtung nimmt ihren Anfang, wenn Śiva seine *aruḷ-śakti* eine der Erkenntniskraft der Seelen kongeniale Form annehmen lässt. Während er den beiden göttlichen Seelenklassen innerhalb ihres Selbst als deren inneres Licht oder als Gott erscheinend die erlösende Gotteserkenntnis unmittelbar schenkt, zeigt sich der Höchste den übrigen Seelen in Menschengestalt als *sadguru*; denn:

Wer wird den, der wie der Schatten im Wasser unsichtbar gestaltlos zugegen ist, erkennen, wenn er nicht selbst in einer Gestalt sichtbar erscheint?³⁹

Um die Seele, die ihr Wesen seit undenklichen Zeiten in der äusseren

36) In Verbindung mit den fünf Körperhüllen erleidet die Seele im *sakala-avasthā* zehn (bzw. fünfzehn-, siehe unten) aufsteigende Bewusstseinszustände; fünf niedrigere und fünf höhere, welche die *kevala-avasthā* und das *ānava-mala* bzw. die *sakala-avasthā* und das *māyā-mala* zum Ausgangspunkt haben: schwere Ohnmacht (*turiya-atīta* - "jenseits des vierten [Zustandes]"), Ohnmacht (*turiya* - "der vierte [Zustand]"), Tiefschlaf (*suṣupti*), Traumzustand (*svapna*) und Wachzustand (*jāgara*); *jāgara-turiyātīta*-, *jāgara-turiya-avasthā* etc. In diesem Evolutionsprozess steigt die Seele allmählich zum lebensvollen Wachzustand auf.

37) Einen Überblick über dessen sechzehn Stufen gibt Schomerus (1912, S. 270).

38) Es handelt sich dabei um eine tantrische Adaption des achtgliedrigen Unterdrückungs-Yoga Patañjalis (siehe ŚJS, VIII.21), die dazu dient, die in den zehn *sakala-avasthā* angenommenen Körper und Organe in umgekehrter Reihenfolge zu unterdrücken bzw. auf dieser Stufe durch *ādhāra*- oder vermittelten *yoga*, d.h. durch innere Kontemplation einer göttlichen Form, von der Aussenwelt abzuziehen. Dieser Involutionprozess geht bewusstseinsmässig vom *yoga-jāgara-avasthā* aus und endet im *yoga-turiyātīta-avasthā*, in der sich die Seele von allen Organen emanzipiert und damit von der Materie gelöst hat. Während der oben (Anm. 36) erwähnten drei Mal fünf Zustände befindet sich die Seele jeweils in einem der sechs, d.h. hier fünf *cakras* der tantrischen Physiologie - das *svādhīsthāna-cakra* bleibt unberücksichtigt -, welche über die Erweckung der *kundalīnī* aktiviert werden können (siehe ŚJS, IV.32-36).

39) ŚJB, VIII.2.3 (Schomerus; ebenso alle übrigen Wiedergaben a.d. ŚJB., ŚJS, u. TAR.)

Tätigkeit der Sinnesorgane gesucht hat, dazu zu erziehen, ihre wahre Natur in sich selbst in der totalen Abhängigkeit von Gott und in der ewigen Wesensidentität mit ihm zu erkennen, tritt Śiva als scheinbar von der Seele getrennte Grösse als Erkenntnisobjekt dieser gegenüber:

Der sichtbare Gestalt annehmende und die Seele nicht verlassende König ist dieselbe *aruḷ*, die in der Zeit der Unwissenheit in den Seelen gegenwärtig ist und sie erhielt.⁴⁰

Dass Śiva im Verborgenen, in menschlicher Maskierung erscheint und diese gleichsam als Köder gebraucht, um in einer Weise Gnade zu gewähren, als ob er sie nicht gewähren würde⁴¹, entspricht nicht nur seinem unsichtbaren Wesen und Wirken, das auch in der "sichtbaren" Guru-Gestalt verhüllt bleibt, sondern geschieht aus Rücksicht auf die begrenzte Erkenntnisfähigkeit der Seelen und deren Bedürfnis nach einem Wahrheitslehrer. Der Kommentar zu einer Stelle im Tiruvaruṭṭayan, der "Frucht der heiligen *aruḷ*", erklärt:

Die Welt kann die Gestalt des Guru, die eines Menschen Gestalt ist, von *aruḷ* angenommen, um die Menschen in ihre Gewalt zu bekommen, damit sie eine höhere göttliche Gestalt sehend sich nicht fürchten und erschrecken, wie man, um Tiere und Vögel zu fangen, eine ihrer Gestalt entsprechend angefertigte Lockpuppe aufstellt, nicht als Verkleidung erkennen.⁴²

Diese maskierte Annäherungsweise des *aruḷ*-Gurus an den noch unwissenden Śiṣya wird durch eine Hymne Tāyumānavars⁴³, von dem wir weiter unten handeln werden, lebendig illustriert:

Wie ein Schau-Hirsch⁴⁴ anlockt den ahnungslosen
[in Freiheit schweifenden], so ist der Lehrer des Schweigens⁴⁵
in Menschengestalt mir gnädigst erschienen,
ist wie ich geworden einer mit Namen und Wohnort,
hat wie ich genossen Speise und Schlaf und Freude und Leid,
um [die] eine Erkenntnis mir zu zeigen,
durch die der Sünden⁴⁶ unabsehbare Schar,
die unaufhörlich wachsende, vernichtet wird,
gleichwie – ein Wunder fürwahr! – ein Berg von Kampfer
aufflammend in hoher Lohe in ein Nichts sich verwandelt⁴⁷.

40) TAP. V.1.

41) V.3.

42) V.5.

43) Ākārappuṇam – Citamparakaciyaṃ, "Die Gestalt der Welt – das Geheimnis von Cidambaram": Tāy. 14.17 (Schrader). Diese, wie die übrigen Stellenangaben aus Tāyumānavars Werk richten sich nach der verzeichneten Gesamtausgabe seiner Hymnen in Tamil.

44) *māṇ-pārvai*, "Hirsch-Erscheinung" (der Text hat nur *māṇ*) ist ein zum Heranlocken anderer verwendeter (künstlicher) Hirsch [Anm. d. Übers.]

45) *mauṇa-kuru*; für die Bedeutung von *mauṇa* siehe den nächsten Abschnitt.

46) Oder "Leiden, Sorgen". *allal* ist Übel im weitesten Sinne [Anm. d. Übers.]

47) Der Kampfer hinterlässt keine Asche, das verbrannte *karman* keine Folgen [Anm. d. Übers.]

In einem anderen, im nächsten Abschnitt wiedergegebenen Gedicht bezeichnet Tāyumāṇavar die verhüllte Annäherung und unmerkliche Wirkungsweise seines *tantra*- und *mauna*-Gurus geradezu als betrügerisch und hinterhältig.

Die persönliche Theophanie und Unterweisung Śivas ist durch nichts in der Welt zu ersetzen, da er, den Seelen innewohnend, allein deren Krankheitsbild und Heilung kennt⁴⁸. Wie nur der König seinen in die Gewalt der Zigeuner geratenen Sohn von dessen wahrer Herkunft überzeugen und ihm die angeborenen Rechte zurückerstatten kann, ist das persönliche Eingreifen des Höchsten unabdingbar, "der als gnädiger Guru die ewige Seele, die Elend leidet, von den Zigeunern trennt, das *mala* beseitigt, sie sich selbst gleichmacht und unter seine Blumenfüsse setzt"⁴⁹.

Anders als im Viṣṇuismus, dessen Inkarnations- und *avatāra*-Lehre auch im Śaiva-Siddhānta verworfen wird, benutzt Śiva zu diesem Zweck die verwirklichte Gestalt "eines bei Lebzeiten Erlösten" oder *jīvanmukta*⁵⁰, welchen er "zu seinem Körper macht"⁵¹. Da jeder *sad*- oder *śiva-guru* ein *jīvanmukta* ist, kann die kanonische Beschreibung der letzteren zugleich als Charakterisierung des ersteren herangezogen werden:

Sie sind ohne Zu- und Abneigung, blicken mit Gleichmut auf Scherben und auf Gold, sind auf das engste mit Śaṅkara⁵² verbunden, trennen sich nicht von ihm wie er auch nicht von ihnen, und blicken einzig und allein auf die Erscheinung Śivas.⁵³

Und weiter heisst es von ihnen:

Für diejenigen, die in dieser Welt das Hingegebenesein an das Wissen besitzen, gibt es weder Gut noch Böse, gibt es kein Verlangen nach irgend etwas, keine sittlichen Gebote, keine Bussübungen, kein Gelübde, keine *āśrama*-Pflichten, keine Meditationsübungen, keine geistige Unreinheit, kein Sektenabzeichen, keine körperlichen und geistigen Sinnesorgane, keine *guṇa*⁵⁴, keine Unterscheidungsmerkmale, keine Kaste mehr. Ihr Benehmen ist das wie eines Kindes, eines Geisteskranken, eines Besessenen. Wenn sie etwas tun, so besteht das im Singen und Tanzen.⁵⁵

Śiva- oder *para-jñāna* erlangt habend⁵⁶, ist ihr Handeln Śivas Handeln geworden. Da ihr Bewusstsein durch keinerlei Tätigkeit von der unbewegten

48) Vgl. TAP. V.2., u. ŚJS. XII.6.

49) ŚJS. VIII.1., vgl. VIII.16.

50) Siehe Valiaveetil 1980, passim; vgl. Sprockhoff 1962, und 1963.

51) ŚJS. XII.3.

52) *śaṅkara*, "glücksverheissend", ist ein häufiger Beiname Śivas.

53) ŚJS. VIII.29.

54) Die drei Grundeigenschaften *sattva*, *rajas* und *tamas* der Sāṃkhya-Naturphilosophie, die allen physischen und psychischen Phänomenen je nach ihrer Mischung eine hellere, harmonische oder aber dunklere und chaotische Qualität verleihen. – Vgl. Tāy. 24.30.

55) ŚJS. VIII.32.

56) XI.2.

Ausrichtung auf den Herrn abgelenkt wird⁵⁷, können sie für ihre Handlungen und deren Folgen nicht mehr belangt werden. Damit ein *jīvanmukta sadguru* wird, bedarf es jedoch eines speziellen, mit der Unterweisung einer Seele verbundenen Willensentschlusses des Höchsten. Diese besondere Gegenwart Śivas unterscheidet sich von seiner allgemeinen Gegenwart wie festes von verflüssigtem Salz. Seine dergestaltige Erscheinung wird mit zuvor nicht vorhandener Milch und (Freuden-)Tränen einer Mutter verglichen und als Liebesbezeugung Śivas gewertet, deren die Seele ebenso bedarf wie Neugeborene der Muttermilch⁵⁸. Tirumūlar beschreibt den Wirkungskreis des Śiva-Guru folgendermassen:

Er ruft Liebe hervor und schenkt seine ehrwürdigen Füße;
 Er übermittelt das reine Wort⁵⁹ und entfernt die Unreinheit;
 Er, der die Natur von *sat*, *asat* und *sadasat* offenbarend
 der Seele innewohnt, ist der Śiva-Guru selbst.⁶⁰

Um alles, was der wahren Erkenntnis entgegensteht, aus dem Wege zu räumen, und dem *sādhaka pati-jñāna*, Erkenntnis des Herrn, zu schenken, bedient sich der Śiva-Guru, in dem die *aruḷ-śakti* personifiziert erscheint, dreier Hilfsmittel, welche in Funktion und Wesen ineinander-übergreifen: (*guru*-)*darśana*, der reinigende (An-)Blick des Gurus und in weiterem Sinne dessen inspirierende Gegenwart; (*guru*-)*dīkṣā*, die stufenweise, magisch-spirituelle Einweihung in höhere Bewusstseinszustände, und (*guru*-)*upadeśa*, die lehrhafte Vermittlung durch den persönlichen Meister. Auf der didaktischen Ebene fördert der Guru den Reinigungsprozess in Bezug auf das richtige Erkennen, Wollen und Handeln, indem er den *sādhaka* über das wahre Wesen und Verhältnis der ewigen Realitäten zur Seele, insbesondere über die Wirkungsweise des *karma-mala*, aufklärt und in den falschen und rechten Erkenntnismitteln und Erkenntnisobjekten unterweist (*śāstra-dīkṣā*). Im Unterschied zur Willens- und Tatkraft der Seele wird die Vernichtung ihres Erkenntnisvermögens nicht gefordert, doch gilt es als axiomatisch, dass wahre Erkenntnis nur durch *pati-jñāna*, nicht aber über *pāśa-jñāna* – e.g. die Kenntnis der Wissenschaften und der heiligen Schriften⁶¹ – oder *paśu-jñāna* – die Erkenntnis, dass *pāśa-jñāna* ein falsches Wissen vermittelt – erlangt werden kann. Da auch den inneren Sinnesorganen jegliches metaphysische Erkenntnisvermögen abgesprochen wird, fehlen hier – anders als in Śaṅkaras Vedānta – die Voraussetzungen dafür, dass der Seele, selbst für die Zeit der Vollkommenheit, das Vermögen unmittelbarer Erkenntnis zugeschrieben werden könnte. Nicht nur alle durch die Sinnesorgane wahrgenommenen (*asat*-)Gegenstände, sondern sogar das Selbst muss vor seinem Herrn, dem alleingültigen Erkennt-

57) VIII.33.

58) ŚJB. VIII.2.3.

59) Der *pañcākṣara-mantra* (siehe Anm. 74).

60) Tirumantiram v. 1573 (übers. in Devasenapathy 1972, S. 174, wo vor allem Tirumūlar zu Wort kommt).

61) ŚJS. IX.2.

nisobjekt, verdrängt werden, gleichwohl Gotteserkenntnis Welt- und Selbst-Erkenntnis bedingt und in sich schliesst. In Bezug auf das rechte Handeln fordert der Guru dementsprechend völlige Hingabe an Śivas *kriyā-śakti*, da jede eigenmächtige Betätigung gegen Gottes Allmacht verstösst und im Unterschied zu durch die Śakti inspirierten und geleiteten Taten unter das *karma*-Gesetz fällt und zu Wiedergeburt führt. Voraussetzung für selbstloses Handeln ist andererseits das Aufgehen der Willenskräfte in der *icchā-śakti*, so dass sie nur noch auf Śiva ausgerichtet sind.

Auf der spirituellen Ebene beschleunigt der Guru den dreifachen Reinigungsprozess durch das machtvolle Mittel der *dīkṣā*⁶² kraft dessen er das *mala* beseitigt und die erlösende Erkenntnis um die Allmacht und Allgegenwart Śivas einleitet. Die wichtigsten Formen informeller Art sind *nayana-* oder *cakṣu-dīkṣā*, auch *kriyā-dīkṣā* genannt, wobei der Guru mit einem Gnadeneblick seiner *kriyā-śakti* das *saṃcita-karma* verbrennt⁶³; *sparsā-dīkṣā*, Reinigung durch (Hand-)Berührung, wodurch er das *āṇava-mala* im Schüler entfernt; und *mānasa-* oder *bhāvanā-dīkṣā*, auch *jñāna-dīkṣā* genannt, durch die der Guru vermögens der *cit-śakti*, das heisst durch mentale Identifizierung seines Selbst mit dem Schüler, diesen vom *māyā-mala* befreit und damit dem inhärenten Śiva-Wesen zum Durchbruch verhilft. Śivajñānasiddhiyār XII.7 heisst es:

Wie das Geflügel, die Schildkröte, die Fische ihre Eier und ihre Brut instinktiv durch Berühren, durch das Gedenken an sie, durch ihren Anblick sie hütend zu sich selbst machen, so macht auch er [der *sadguru*] durch Berühren, durch den Gedanken an sie, durch den Anblick [die Seele] zum Śiva.⁶⁴

Es ist unumstösslicher Glaube jedes Śivaiten, dass ohne *śaivī-dīkṣā*, welche die Tierhaftigkeit (*paśutva*) der Seelen beseitigt und ihre ursprüngliche Gottesnatur (*śivatva*) wiederherstellt, keine Erlösung möglich ist. Gleichwohl der *sadguru* die anscheinend gleichwertigen Methoden dem individuellen Bedürfnis des *sādhaka* angepasst einsetzt, und alle für die Erlösung notwendig erscheinen, ist es letztlich vermögens der *cit-* oder *jñāna-śakti*, dass der Śiva-Guru auf der höchsten Stufe im *sādhaka* die plötzliche Erkenntnis um das allgegenwärtige immanente Śiva-Wesen auslöst:

Wie das Brennglas Feuer hervorbringt, wenn die hell strahlende Sonne darauf scheint, so wird, wenn der edle Guru erscheint, in dem *ātman* das wahre Wissen entstehen. Wenn es entsteht, wird der unerreichbare Śiva sichtbar, wird das Selbst sichtbar, wird die ganze alte Welt in ihm sichtbar. Dann wird seine Eigenschaft, als der Feinste und

62) Siehe ebda., S. 182; ders. 1974, S. 238ff.; Gonda 1965, S. 429ff.; sowie ŚJS. VIII.3-6 (mit Anm.)

63) Während der Guru das für dieses Leben noch ausstehende, unaufhebbare *prārabdha-karma* zur Auswirkung und Begleichung bringt, vernichtet er die Wurzel des *āgāmya-karma* durch seine *jñāna-* oder *cit-śakti* (ŚJS. VIII.10), die gleichsam an die Stelle des Selbst tritt (vgl. *mānasa-dīkṣā*).

64) Dieselbe Typologie und Metaphorik informeller *dīkṣā* findet sich in KT. XIV.34-37.

Grösste, als Seele in der Seele überall gegenwärtig zu sein, offen-
bar werden, ohne dass ein Zweifel aufkommen kann.⁶⁵

Es ist dies eine Erkenntnis und Wissenskategorie jenseits aller Sinnes-
wahrnehmung und denkerischen Aktivität⁶⁶, die der Höchste durch die Er-
scheinung Śivas "als inneres Licht im Licht" ermöglicht, indem er der
Seele sein Gnaden- oder Erkenntnisauge zur Sehkraft gibt⁶⁷. Ein *jīvan-*
mukta geworden, dessen Merkmale wir oben kennengelernt haben, wird der
erleuchtete *jñānī* "in die Fülle des Stirnäugigen"⁶⁸ eingehen und, nachdem
sein Leib [mit dem Aufzehren seines *prārabdha-karma*, Vf.] zerfallen ist,
wie der ersehnte Hara⁶⁹ überall gegenwärtig sein"⁷⁰.

Bei der entscheidenden äusseren und inneren Führung des Śiva-Guru
möchte es scheinen, als ob der Śaiva-Siddhānta auf der Stufe des Rein-
werdens eine reine Gnadenreligion wäre⁷¹. Doch wie die *bhakti*- und *karma*-
Frömmigkeit ihre Gültigkeit auf der *jñāna*-Stufe nicht verliert – obgleich
sie deutlich hinter der gnostisch-kontemplativen Erlösung zurücksteht –
erfährt die *yoga*-Stufe im *śuddha-avasthā* eine bedeutsame Fortsetzung:
Die Texte legen nicht nur grossen Nachdruck auf die introspektive Aneig-
nung der vom Guru vermittelten Lehren über die vier *jñāna*-Stufen des
Hörens, Bedenkens, Verstehens und schliesslich des Hinaufsteigens bis
zur erlösenden Gewissheit im *samādhi*⁷², sondern betonen zugleich die
Notwendigkeit intensiver mystischer Versenkungspraxis selbst nach Erlan-
gung von *pati-jñāna*, um das verbliebene Übel der alten Gewohnheiten (*vā-*
sanā-mala) auszumerzen⁷³ und nach der restlosen Hingabe an Śivas Śakti
endgültig in Śiva selbst aufzugehen. Zu diesem Zweck weiht der Guru den
sādhaka über die *yoga-dīkṣā* in den tantrischen Śiva-Yoga ein sowie über
die *vācaka-dīkṣā* in den *mukti-pāñcākṣara-mantra-sādhana*, der lautlosen,
verinnerlichten Rezitation des Śiva-mantra (*oṃ*) *na-maḥ śi-vā-ya*, "Ver-
ehrung sei dem Śiva!"⁷⁴ Im Gegensatz zur Kontemplation auf der *yoga*-Stufe
handelt es sich im *śuddha-avasthā* um eine "stützpunktlose", unvermittelte

65) ŚJS. VIII.28.

66) VIII.30.

67) XI.8.

68) Śiva, von dessen drittem Auge in der Mitte oberhalb der Augenbrauen das Feuer
der (Welt-)Zerstörung, aber auch der erlösenden Erkenntnis ausgeht.

69) Ein Epithet Śivas: "Räuber, Zerstörer", insbesondere der Welt; damit aber auch
deren Überwinder und Erlöser aus den irdischen Bindungen.

70) ŚJS. VIII.31.

71) Vgl. V.A.Devasenapathy, "Karma and Grace in Śaiva Siddhānta", in: Clothey and
Long (eds.) 1983, S. 7-18.

72) ŚJS. VIII.24. *samādhi* bezeichnet hier die auf das Höchste gerichtete, vollkom-
mene, d.h. beständige Versenkung oder Konzentration der mentalen Kräfte, die zu einer
Erkenntnis führt, in welcher sich Subjekt und Objekt nicht mehr unterscheiden (Paṇḍitār
v. 26, in: Schomerus 1912, S. 370).

73) ŚJB. IX.3.

74) In der angegebenen Reihenfolge stehen die fünf Silben für *māyā*, *āṇava-mala*, Śiva,
Śakti und die Seele. Da die fünf Silben je nach Reihenfolge eine andere Wahrheit ver-
mitteln, können sie auf allen Stufen mit Gewinn rezitiert werden (siehe Schomerus a.a.
O., S. 371ff.) ŚJB. IX.3.1 und ŚJS. IX.8 versprechen dem *sādhaka*, der mit Hilfe dieses
wichtigsten Śaiva-mantra den Höchsten im Herzen verehrt und damit die *kuṇḍalinī* er-
weckend bis zum obersten (*ajñā*-)cakra aufsteigt, die erlösende Erscheinung Śivas in
seiner Seele.

Versenkung (*nirādhāra-yoga*), in welcher im *turīyātīta-avasthā* die gewohnten Sinnesorgane der Seele zum Sinnesorgan Śivas werden bzw. Śiva (als Subjekt) sich in der Seele Śivas (als Objekt) bemächtigt⁷⁵. Die Seligkeit dieser Einheit mit Śiva, der "sich liebend mit ihr vereinigt, wie das Salz sich mit dem Wasser vereinigt"⁷⁶, besteht für die Seele – welche jedes Eigenbewusstsein verloren hat – in der bewussten Erfahrung der Gegenwart Gottes.

Hervorstechendes Merkmal dieses *aruḷ-* oder *jñāna*-Guru-Instituts ist einerseits die metaphysische Verankerung in einem allmächtigen Gott, in dessen Heilsplan der Guru als passives Instrument wirkt, andererseits die doppelte Seelenführung, von aussen in menschlicher Gestalt eines zum *sadguru* bestimmten *jīvanmukta* und von innen in Form der *aruḷ-śakti* Śivas die mit dem *antaryāmī* oder inneren Lenker der Upaniṣaden vergleichbar ist⁷⁷. Dem unerlösten *sādhaka* mag dabei scheinen, als ob der Guru von Gott und ihm selber verschieden ist, tatsächlich handelt es sich jedoch um die Rückgewinnung der Seele durch ihren Herrn⁷⁸. Auch in dieser gnostischen Mystik besteht keine Gefahr, dass der Guru Gott im Kultzentrum, oder hier vielmehr in der mystischen Erfahrung, verdrängen könnte. Die hohe Wertschätzung und Verehrung des verkörperten Gurus als Śiva⁷⁹ gründet vielmehr in der verstandesmässigen Einsicht in dessen soteriologische Vorrangstellung gegenüber dem Höchsten. Aus dem Munde Tirumūlars stammt der bekannte Vers:

Zahllose Götter haben Śiva verehrt.

Nichts kann durch seine Verehrung gewonnen werden.

Śiva verehrend und [uns] den Weg zu ihm zeigend, bietet sich der Guru an, durch dessen Verehrung wir uns mit Śiva vereinen können.⁸⁰

Schomerus wirft dem Śaiva-Siddhānta nicht zu Unrecht eine asoziale Grundhaltung und fehlende Ethik vor. In der Tat betrachtet diese Schule jede Seele als von den übrigen Seelen unabhängige Grösse und versteht es nicht selbst die *jīvanmuktas* in ein nutzbringendes sozialetisches Verhältnis zu den unerlösten Seelen zu bringen, sondern auferlegt jenen, das *mala* zu meiden, nur mit ihresgleichen zu verkehren und Śiva in den Heiligen und Götterbildern zu verehren⁸¹, kurz, sich von der gängigen, der *asat*- Welt hingegebenen Gesellschaft abzuwenden. Diese Lebenshaltung

75) Siehe ŚJS. VIII.34-35, und die Anm. von Schomerus zu IV.37 u. VIII.34 sowie Gonda 1963a, S. 242.

76) ŚJS. XI.12.

77) E.g. BĀU. III.7.1-3.

78) Devasenapathy 1972, S. 184.

79) ŚJS. XII.7 lautet:

Wenn man aus der Erkenntnis heraus, dass das *parabrahman*, der *paraśiva*, das *parajñāna*, der *parāpara* [der sowohl Transzendente als Immanente, Anm. d. Übers.], alle erhabenen Manifestationen Haras er ist, den *aruḷ-guru* verehrt, dann ist er dieser wirklich.

80) Tirumantiram v. 2119 (Devasenapathy a.a.O., S. 176).

81) ŚJS. XII.1-3.

hat in der Entwicklung einer grösseren, bis heute im Süden machtvollen monastischen Organisation Niederschlag gefunden, deren Klöster wichtige theologische und literarische Zentren geblieben sind und, wie die meisten ihrer Anhänger, in der Regel von nicht-brahmanischen *mahānt* geleitet werden⁸². Diese Gemeinschaften sind in administrativer, ritueller und spiritueller Hinsicht durch gradierte Weihen hierarchisch organisiert, von der einführenden *samaya-dīkṣā*, durch welche ein Novize als *sādhaka* in die śivaitische Gemeinschaft aufgenommen wird, ohne jedoch seinen weltlichen Beziehungen und Pflichten entsagen zu müssen, bis zur *ācārya-abhiṣeka-dīkṣā*, durch die ein fortgeschrittener *sādhaka* und *naiṣṭhika brahmācārī* als Guru eingesetzt wird.

B. Die südindische mauna-Guru-Tradition:

Dakṣiṇāmūrti und Tāyumanāvar

In letzter, mystischer Konsequenz ist Śiva nur über den *sadguru* und den *jñāna-mārga* zugänglich. Er offenbart sich aber auch den auf der *caryā*-, *kriyā*- und *yoga*-Stufe stehenden Seelen und zwar in ihrem Erkenntnisvermögen entsprechender ikonischer und anikonischer Form in den Tempeln⁸³. Der Gott gibt ihnen über ihre respektiven Heilswege in Form der Śiva-Welt (*śiva-sālokya*) bzw. seiner Nähe (*sāmīpya*) bzw. seiner Gestalt (*sārūpya*) einen Vorgeschmack der höchsten Seligkeit in der unwiderruflichen Vereinigung mit ihm (*śiva-sāyujya*)⁸⁴.

Für die Erlösungsstrebenden jener Vorstufen ist Śiva namentlich in der beliebten Meister-Gestalt des jugendlichen, unter einem Banyan-Baum (*figus indica*) sitzenden und von bejahrten ṛṣi-Schülern umgebenen Dakṣiṇāmūrti den Besuchern aller südindischen Śiva-Tempel in der Nische der Südseite des Hauptschreines zugänglich⁸⁵. In der nach ihm benannten Upaniṣad wird Dakṣiṇāmūrti – eine tantrische, "nach Süden gewandte Erscheinungsform" Śivas – als höchster Gott gepriesen, der am Ende jedes *kalpas* oder

82) Gonda a.a.O., S. 235.

83) ŚJS. XII.4.

84) VIII.18-21.

85) Siehe Taf. II, Abb. 2, 3: mit Gebetskranz (*akṣamālā*) bzw. Schlange (*sarpa*) in der rechten, blauem Lotus (?; *nīlotpala*) bzw. dem Feuer der Weisheit (*agni*) in der linken oberen bzw. hinteren Hand und der Geste der Unterweisung (*vyākhyāna-mudrā*) in der rechten und dem den Veda verkörpernden Buch des Wissens (*pustaka*) in der linken vorderen Hand. Dakṣiṇāmūrti sitzt in der *vīrasana*-Pose auf dem Weltberg Meru – auf dem der in einer Linie mit dem Gott stehende Banyan-Baum den *axis mundi* darstellt – mit dem rechten Fuss zum Zeichen der Erlösung und Erleuchtung auf dem die metaphysische Blindheit und Unwissenheit verkörpernden *apasmāra-puruṣa* ruhend und ist mit *yajñopavīta*, *rudra-akṣa*-Halsketten und am linken Ohr mit *kuṇḍalā* geschmückt. In der Regel zeigen ikonographische Darstellungen mehr oder weniger deutlich vier zu seinen Füßen sitzende ṛṣi-Schüler, die mit Brahmas vier aus seinem Geist geborenen Söhnen Sanaka, Sanandana, Śanātana und Sanatkumāra bzw. Sanatsujāta identisch sind. – Ikonographisch können drei Haupttypen unterschieden werden: (*jñāna*)-*vyākhyāna*-, *yoga*- und *vīṇādhara*-Dakṣiṇāmūrti (siehe z.B. Barrett 1974, passim; und Rao 1971, vol. II, pt. I, S. 273-92). Zur Affinität von Dakṣiṇāmūrti und Naṭarāja, den statischen bzw. dynamischen Verkörperungen Śivas, siehe Sivaramamurti 1974, S. 25ff., 194, 206f., u. passim. Es bestehen aber auch ikonographisch-ikonologische Parallelen zur Gestalt Dattātreyas, auf die wir im folgenden Kapitel zu sprechen kommen, und sogar zu Darstellungen Buddhas und der Bodhisattvas.

Aeons das Universum in sich reabsorbiert. Den südindischen Śivaiten gilt dieser Gott jedoch in erster Linie als *ādi*- und *parama*-Guru, dem die Schöpfung aller Künste und Wissenschaften, insonderheit jene des *yoga* und *jñāna*, zugeschrieben werden. Als *ādi-mauna*-Guru lediglich durch seine schweigende, *śānta-rasa* verströmende Gegenwart lehrend, wird Dakṣiṇāmūrti zwecks unmittelbarer Erkenntnis der höchsten Wirklichkeit angeboten:

om. Verehrung dem erhabenen Dakṣiṇāmūrti!

Verleihe mir Einsichtskraft⁸⁶ und [absolute] Erkenntnis. *svāhā*!⁸⁷

Ein berühmter, diesem Guru-Gott geweihter *dhyāna-śloka* lautet:

Dakṣiṇāmūrti, den Jugendlichen, der die Wahrheit des *para-brahman* durch schweigende Beredsamkeit⁸⁸ dargelegt hat, umgeben von im *brahman* gründenden Scharen greiser ṛṣi-Schüler; den ersten unter den Meistern, die *cinmudrā* mit der [rechten] Hand formend, die Verkörperung der Glückseligkeit, sich des Selbst erfreuend und wonnigen Antlitzes, verehere ich.⁸⁹

Während den *śaiva-siddhāntī* die typische *vyākhyāna*- oder *cin-mudrā* der rechten vorderen, zum Zeichen der Unterweisung erhobenen Hand Dakṣiṇāmūrtis an die notwendige Trennung der Seele von den drei *malas* und an die erlösende Verbindung mit Gott erinnert – dargestellt in der Berührung des gebeugten Zeigefingers mit dem Daumen, indessen die übrigen nach oben gestreckten Finger die dreifache Fessel symbolisieren – deutet der *advaita-vedāntī* die "Geste der Erläuterung" oder das "Zeichen reinen, absoluten Bewusstseins" als Hinweis auf die monistische Einheit des *jīva-ātman* mit dem *paramātman* jenseits der drei *guṇa* und Körperhüllen sowie jenseits des Wach-, Traum- und Tiefschlafzustandes⁹⁰. Schliesslich wird im berühmten, Śaṅkara – wahrscheinlich zu Recht⁹¹ – zugeschriebenen Dakṣiṇāmūrti-stotra die Alleinheit des Selbst dargelegt, welches bloss kraft der *māyā* als Gott und *jīva*, als Guru und Śiṣya oder als Vater und Sohn erscheint.

86) Oder: intellektuellen Scharfsinn.

87) So lautet einer seiner Mantren in der Dakṣiṇāmūrti-upaniṣad:

om namo bhagavate dakṣiṇāmūrtaye
mahyaṃ medhām prajñām prayaccha svāhā //

Bezeichnenderweise wird diesem Urlehrer der Menschheit ein Kompendium der wichtigsten Śakti-Mantren zugeschrieben, in welchem diese aufgeschlüsselt und erklärt werden (siehe das Lit.-Verz. A.: Dakṣiṇāmūrti's Uddhāra-Kośa). Doch bereits in der klassischen Tamil-Literatur, in der Anrufung zum Kalittokai, begegnet uns Śiva als Lehrer des Veda und der Vedāṅga (Sivaramamurti a.a.O., S. 6).

88) *mauna-vyākhyā*

89) Der Invokationsvers zum Dakṣiṇāmūrti-stotra.

90) "Dakshinamurthi" 1976, S. 39. Für die Interpretation aus der Sicht des Śaiva-Siddhānta siehe Devasenapathy a.a.O., S. 183f.

91) Gussner hat in seiner Ph.D.-Arbeit (Zusammenfassung in Gussner 1976) aufgrund stilistischer Kriterien aufgezeigt, dass von den siebzehn Śaṅkara am meisten zugeschriebenen Hymnen bloss das Dakṣiṇāmūrti-stotra mit einiger Wahrscheinlichkeit von ihm verfasst worden ist.

Śiva-Dakṣiṇāmūrti selber lehrt seine fortgeschrittenen ṛṣi-Schüler ausschliesslich in bzw. durch sein beredtes, mystisch-metaphysisches Schweigen. In seinen zahlreichen Manifestationen als *sadguru* aber bricht er gegenüber unwissenden, ihrer *karma*-Last und ihrer Verhaftung an die Sinnenwelt wegen verdunkelten Seelen sein Schweigen, so dass nicht nur *mau-nīs*, sondern selbst so rede- und weltgewandte Lehrmeister wie Śaṅkara mit ihm identifiziert werden. Der Umstand, dass nur wenige echte Vertreter der *mauna*-Guru-Tradition bekannt geworden und in die Geschichte eingegangen sind, liegt freilich in der quietistischen, überpersönlichen *mauna*-Erfahrung selber bzw. in der mit dieser zusammenhängenden unauffälligen Lebensführung und verborgenen Wirkungsweise des *mauna*-Gurus. In der Regel stellen allfällige literarische Werke poetisch begabter oder berufener Schüler die einzigen Zeugnisse der Meisterschaft eines genuinen, das heisst in der inneren, metaphysischen Stille gründenden *mauna*-Gurus dar. Diesbezüglich verdient das Werk Tāyumāṇavars, einem der grössten und populärsten Tamil-Dichter, Heiligen und Philosophen einer Śaiva-Siddhānta-Vedānta-Synthese besondere Beachtung.

Obleich Tāyumāṇavar (1704-1742 oder 1608-1664)⁹² fast ein Jahrtausend von den Nāyaṇārs trennt, kann er als ihnen ebenbürtiger Vertreter derselben Tradition angesehen werden, die er durch seine erfahrungsmässige Affinität mit der *mauna*-Tradition Dakṣiṇāmūrtis und die Einbeziehung monistischen Gedankenguts bereicherte. Seinen persönlichen Guru, dessen Namen und Herkunft ebenfalls unbekannt sind⁹³, als Erscheinungsform jenes göttlichen Urgurus erfahrend, wird er nicht müde, ihn als Dakṣiṇāmūrti, Gnade (*aruḷ*) erweisenden *mauna*-Guru, ja als *mauna*-Mutter und *mauna-sadguru* zu preisen⁹⁴. Tāyumāṇavars Hymnen zufolge wirkte sein Guru mit dem "Schwert des *mauna*" bzw. über seine Hauptlehre des dreifachen – Handeln, Sprechen und Denken (*manas*) einschliessenden – vollkommenen "Stilleseins" (*cummā-v-iruttal*) in ihm eine vollständige Transformation, an deren Ende ihm die ganze Welt und selbst seine eigene Familie wie "zur Zauberei, zu Luftspiegelung und Traum" geworden waren⁹⁵. In einer längeren Hymne mit dem Titel "Wonnetrunkenheit" (*Ānantakkaḷippu*), in der er sich als weiblich gedachte Seele einer Schwesterseele mitteilt, gewährt er einen Blick in das mystische Leben eines durch *mauna* qualifizierten Guru-Śiṣya-Verhältnisses⁹⁶:

92) Zu seiner Biographie siehe Lehmann 1935 (Einl.), und Zvelebil 1974, S. 111f., und ders. 1975, S. 248ff. (zu den Lebensdaten).

93) Vgl. Tāy. 27.26, wo er drei *mauna*-Gurus nennt, welchen er Verehrung erwiesen und von welchen er seinerseits das dreifache *mauna* (siehe unten) erhalten habe; sonst aber spricht er immer nur von dem einen *mauna*-Guru, ohne persönliche Angaben zu machen.

94) Siehe den Hymnus: Maṇakuru-vaṇakkam (5.); ferner: 28.61; 45.B 1; 14.17; 19.6; 43.126.

95) 21.2; 5.2; 40.1.

96) Wir geben die Verse 1-3, 5, 8 u. 14 dieser dreissigstrophigen Hymne (54.) in Schraders Übersetzung. Am Anfang des Gedichts und am Ende jedes Verses steht die hier nur zu Beginn und zum Abschluss gegebene Anrufung Śivas unter dreien seiner glücksverheissenden Namen.

Caṅkara Caṅkara Campu Civa!
Caṅkara Caṅkara Caṅkara Campu!

Der Anfang und Anfanglose, das Licht,
das als Seligkeit⁹⁷ und Erkenntnis⁹⁸ leuchtet,
Erschien mir als stummer Lehrer⁹⁹ und sprach
unaussprechliche Worte, o Freundin!

Was er sagte, wie soll ich dir's sagen?
schlau hiess er mich sitzen an einsamem Ort¹⁰⁰;
Niemand war da, o Gefährtin, als er
mit zärtlichem Griff in die Arme mich nahm.

Frei vom Haften an ihm nur zu haften
befahl er mir, und ich folgte ihm, Freundin!
Wie da mir wurde, wie soll ich's sagen?
sprach er doch, was niemals Worte erreichen.

Ich zwang die Sinne, schlug sie in Bande,
und Liebe¹⁰¹ ergriff mich zu seiner Gestalt.
Er drückte mich an sich, zog mich in sich,
machte, ich weiss nicht wie, mich zu eigen sich.

"Was als wahr und unwahr¹⁰² deine Seele
durch die Sinne sehend bisher erkannte,
Das alles gib auf!" so sprach mein Meister¹⁰³,
zu sich selbst mich gestaltend mit Zauberkraft¹⁰⁴.

"Denke nicht im Herzen von dir und mir
als verschieden; lass alle Zweifel fahren!"

97) *āṇanta*

98) *aṇivu*

99) *maṇuṇi*; Skt. *maunī*

100) A. Lehmann übersetzt diese zentrale Stelle sinngemässer mit:

Durch eine List hat er mich einsam gemacht, untätig-eingezogen –
cūtāy taṇikkavē cummā irutti.

cūtakkāraṇ bezeichnet eine hinterlistige Person oder einen Betrüger. – Vgl. Kabīrs
Guru-Erfahrung (Kab. 1,12):

I became mute and witless
and my ears no longer heard,
My legs became paralysed
when the Satgur's arrow struck me.

Die Übersetzerin Ch. Vaudeville merkt an, dass der gelähmte Körper und Verstand erkennen
lassen, dass der *yogī* den höchsten Stand der *unmaṇi* erreicht hat, der durch die Aus-
löschung des Gemüts charakterisiert wird und mit dem *turiya-avasthā* und *sahaja-sthiti* –
aber auch mit dem höchsten *mauna* – identisch ist (siehe dies. in Kab., S. 132f.)

101) *aṇpu*; auch: Gnade, Hingabe.

102) *ullatum-illatumāy*; wörtl.: das, was [wirklich] existiert und das, was nicht
[wirklich] ist.

103) *aiyaṇ*; auch *aiyar* (siehe o. Anm. 9).

104) *camarttu*; wörtl.: Kraft, Vermögen, Geschicklichkeit; vgl. o. S. 28, Anm. 77.

Als so er sprach, welches Glück¹⁰⁵ mir erwuchs
aus dem einen Wort, kann nimmer ich sagen.

Caṅkara Caṅkara Campu Civa!
Caṅkara Caṅkara Caṅkara Campu!

Dieses im Ton der mittelalterlichen Brautmystik gehaltene Gedicht bringt deutlich zum Ausdruck, dass die höchste und machtvollste Unterweisung und Einwirkung des Gurus in und durch Schweigen geschieht und ebenso wie die resultierende mystische Erfahrung in ihrem Wesen keiner sprachlichen Mitteilung zugänglich ist. *mauna* erscheint hier aber nicht nur als direkteste und tiefste Kommunikationsform zwischen Guru und Śiṣya; es ist auch effektives Heilmittel und Heilsweg, und bietet sich schliesslich auch als einzig adäquate Beschreibung und Bezeichnung der unaussprechlichen Heilserfahrung selber an. Wahres *mauna* bedeutet ja nicht nur – und nicht in erster Linie oder in höchster Form – äusseres Schweigen, sondern das innere "Stillesein" bzw. das Schweigen des Ich. Als dynamisches Heilmittel des Schülers beinhaltet *mauna* in Wirklichkeit die Unterbindung jeglicher Individuation und vollständige Überwindung des Individualitätssinnes in der inneren Hingabe an den Guru-Gott und kommt damit dem *ātmanivedana*, der höchsten Stufe des *bhakti-mārga*, nahe. Tulpule¹⁰⁶ definiert diese verinnerlichte Form der Hingabe als "vollständige Vernichtung des Ich-Gefühls und Körperbewusstseins, gleichbedeutend mit dem Abschlagen [d.h. der Aufopferung, Vf.] des eigenen Hauptes zu Füßen Gottes. Es ist die schweigende Erfahrung der Einheit des Lebens, über welches kein Wort Aufschluss zu geben vermag".

Ähnlich wie in der *bhakti*-Schule der Vaṭakalais ist es in Tāyumaṇavars Erfahrung der Guru, der aus Gnade die innere Verwandlung wirkt, für die der Schüler aber seinerseits Gehorsam, Selbstbezühmung und – unausgesprochenerweise – ein hohes Mass an Rezeptivität und Affinität zu seinem Leitbild mitzubringen hat. Sein *mauna*-Guru entwindet ihn über eine List von seinen irdischen Verhaftungen und der Sinnenwelt, indem er ihn in sein liebendes Schweigen zieht und in ihm vollkommene *guru-bhakti* entwickelt. Auch die *mauna*-Eigenschaft des Gurus liegt nicht eigentlich in seiner Schweigsamkeit und scheinbaren Untätigkeit, welche bloss spontaner Ausdruck einer inneren Zuständlichkeit sind. Das "Schweigen" des wahren *mauna*-Gurus wurzelt in der Fülle und Transparenz der inneren Stille, kraft derer er den reifen Schüler in den Stand der Ein-samkeit versetzt, in dem letzten Endes die äusserlich und innerlich schweigende *unio mystica* zwischen Guru und Śiṣya Raum greift. In der absoluten Vereinigung mit dem Guru in dessen *mauna*- bzw. *ātman*-Wesen verwandelt, hat der vervollkommnete Schüler an der universalen Erkenntnis und reinen Seligkeit teil, in der er zur Mitteilung keiner Worte mehr bedarf und in deren Einheits-

105) *cukam*; Ausdruck für himmlische bzw. metaphysische Glückseligkeit.

106) 1984, S. 99.

erfahrung die herkömmliche Kommunikation selber aufgehoben wird. Aus dieser monistischen Sicht kann die mystische Erfahrung und metaphysische Erkenntnis auch nicht anders als mit *mauna*, das heisst negativ definiert werden, und nur durch *mauna*, gleichermassen ihre Sprache, "vermittelt" werden.

Die Erfahrung und Beschreibung des Guru-Śiṣya-Verhältnisses und der letzten Wirklichkeit als mystisches Schweigen, welche hier ausgehend von der Urmeister-Gestalt Dakṣiṇāmūrtis am Beispiel von Tāyumāṇavars *mauna*-Schülerschaft und *mauna*-Metaphorik illustriert wurde, scheint eine spezifisch südindische Erscheinung śivaitischen Charakters zu sein. Wie die *mauna*-Guru-Tradition letztlich bis zur ṛgvedischen *muni*-Gestalt und deren schweigend-mystischer Kommunikation mit Göttern und Tieren¹⁰⁷ zurückverfolgt werden kann und auch durch einen Vers des nordindischen *sant* Rajab nahegelegt wird, stellt sie gleichwohl keine isolierte Erscheinung dar:

The disciple is transformed when he meets the guru¹⁰⁸,
like iron changed by the *pāras* stone¹⁰⁹:
in silence bliss is experienced
and words are no more spoken there.¹¹⁰

107) Zum Guru-Institut des Tier- und Naturheiligen siehe Kpt. IV.2.

108) (Alt-Hi. :) *mahāpuruṣ*

109) Der Übers. W.M.Callewaert merkt an: "The *pāras* or philosophers' stone is a legendary item of alchemists, capable of changing iron into gold" (zu Raj. 3.24).

110) Raj. 8.50; vgl. 5.27.

KAPITEL IV:

ERWEITERUNG UND ABWEICHUNG VON DER TRADITIONELLEN GURU-GLÄUBIGKEIT

Die panindische und südindische Entwicklung des Guru-Śiṣya-Verhältnisses überblickend, stellen wir fest, dass die religiöse hinduistische Tradition ein überwältigendes, freilich unterschiedlich qualifiziertes, doch im ganzen einhelliges Bekenntnis zum Guru-Institut ablegt; ob an einen vergöttlichten Menschen oder an einen vermenschlichten Gott gebunden, immer wird ihm ein dogmatischer und axiomatischer Stellenwert ersten Ranges beigemessen. Die m. W. einzigen bedeutenden Traditionstexte, die sich stellenweise als explizit von dieser Konformität abweichend ausmachen lassen oder die traditionelle Guru-Vorstellung zumindest wesentlich erweitern, sind die Uddhavagītā des Bhāgavatapurāṇa und die Cūḍālā-Episode des Yogavāsīṣṭha, welche wir zum Abschluss des historischen Traditionsteils diesbezüglich untersuchen wollen. Dazu gehört auch das Umweltverhalten der Natur- und Tierheiligen, welches in vereinzelten Texten ebenfalls als Guru-Śiṣya-Verhältnis aufgefasst wird und im Anschluss an Dattātreyas Schülerverhältnis gegenüber der Natur und Tierwelt skizziert werden soll.

1. DAS (SARVA-)ĀTMA-GURU-INSTITUT VIṢṆU-KṚṢṆAS UND DATTĀTREYAS IN DER UDDHAVAGĪTĀ

Die sog. Uddhavagītā ist Teil des elften Buches des Bhāgavatapurāṇa¹ und stellt in Form von Uddhavas Belehrung Viṣṇu-Kṛṣṇas letzte Unterweisung als menschgewordener Guru-Gott dar. Obschon ein viṣṇuitisches Hauptpurāṇa und Grundtext der Bhāgavata-Religion, vertritt dieses Purāṇa, und insbesondere die Uddhavagītā, nicht nur den bekannten episch-purāṇischen Theismus und personalen *bhakti-mārga*, sondern harmonisiert ihn auf der Grundlage einer universalen, theopanistisch-immanent-transzendenten Viṣṇu-Gläubigkeit in der sog. *advaita-bhakti* mit dem vedāntischen Akosmismus und *jñāna-mārga*². Bevor sich Kṛṣṇa wieder in sein kosmisches Allwesen zurückzieht, gibt der Gott in der Uddhavagītā einen bezeichnenderweise stark asketisch und vedāntisch gefärbten *upadeśa*, der seiner

1) BhPur. XI.6-29; es interessieren uns hier vor allem die ersten vier Kapitel.

2) Siehe Gail 1969, S. 20ff., 50ff. (mit Texten). BhPur. X.40.6 wird Viṣṇu geradezu als *jñāna-vigraha*, "Verkörperung des Wissens", verehrt.

Universalität wegen von allen überweltlichen Bekenntnisströmungen hochgeschätzt wird.

Angesichts seines angekündigten Rückzugs aus der Welt und in Anbetracht von deren Vergänglichkeit und nachfolgenden Dekadenz schärft Kṛṣṇa Uddhava zunächst die soteriologische Notwendigkeit äusserer und innerer Entsagung (*saṁnyāsa*) und vollkommener Selbst-Verwirklichung (*ātma-anubhava*) ein³. Seinen Gott als *mahāyogī* und *yogeśa*, *yogātmā* und *sarva-ātman* preisend, sucht umgekehrt Uddhava unter Verweis auf die Schwierigkeit eines Lebens der Entsagung und in Bekenntnis seiner Unwissenheit und starken Ich- und Körperverhaftung bei ihm seine Zuflucht wie bei einem auserwählten *deva-Guru*⁴. Statt aber das angetragene Meister-Schüler-Verhältnis als persönlicher, direkter Guru sogleich anzunehmen, verweist Kṛṣṇa in seiner Antwort den Bhāgavata zunächst auf dessen eigenen Kräfte und Erkenntnisfähigkeiten. Der Gott bezeichnet es Uddhava gegenüber als geläufig, dass Menschen aus eigener Anstrengung – das heisst ohne Führung eines [leibhaftigen] Gurus – die Wirklichkeit der Welt wahrnehmen und "sich selbst durch sich selbst" aus dem irdischen Elend zu befreien vermöchten, und führt folgende Begründung an:

Der Mensch zeichnet sich dadurch aus, dass der *ātman* sein Guru ist; denn vermittelt durch unmittelbarer [intuitiver] Wahrnehmung und [logischer] Schlussfolgerung gelangt er zum höchsten Heil.⁵

Als allgemeine Beispiele führt Kṛṣṇa sodann namentlich "im Sāṁkhya und Yoga erfahrene Weise" und – im nächsten Vers – *yuktas an*, das heisst fortgeschrittene, selbstbezügliche *yogīs*, welche ihn – kraft jener entwickelten Geistesfähigkeiten – im menschlichen Leben und Körper in seiner ganzen Schöpferkraft als *īśvara* direkt erkennen und verwirklichen würden.

Insofern Kṛṣṇa *anubhava* oder "Erfahrung" bzw. *pratyakṣa*, "das, was vor Augen liegt", und *anumāna*, "[logische] Schlussfolgerung", unabhängig von jeder Einbeziehung der Schrifttradition oder einer leibhaftigen Guru-Autorität für reife *sādhakas* als ausreichende Erkenntnismittel (*pramāṇa*) erachtet⁶, können wir hier von der Lehre einer weitgehend autodidak-

3) E.g. XI.7.6-10. Es ist bezeichnend für Viṣṇu-Kṛṣṇas soteriologische Guru-Funktion vor seinem Rückzug aus der Welt, dass ihm in der Uddhāvagītā (XI.13.15-19) auch die sonst mit Śiva-Dakṣiṇāmūrti verbundene Rolle der *jñāna-yoga*-Unterweisung von Brahmās vier Söhnen zugeschrieben wird (siehe o. S. 125, Anm. 85).

4) XI.6.42, 48; 7.14-18.

5) XI.7.20; 7.19-20 lauten:

*prāyeṇa manuṣyā loke lokatattvavicakṣaṇāḥ /
samuddharanti hyātmānamātmānaivāśubhāśayāt //*
*ātmano gururātmāiva puruṣasya viśeṣataḥ /
yatpratyakṣānumānābhyāṁ śreyo'sāvanuvindate //*

6) Wie, zum Beispiel, bei Rāmānuja und seinen Nachfolgern *pratyakṣa* in dreifacher – göttlicher, yogischer und gewöhnlicher – Art verstanden wird und unter den Rāmānujīyas die Wahrnehmung von *yogīs* (*yogi-pratyakṣa*) mentale Intuition (*mānasa-*) und die Wahrnehmungsweise von *ṛṣis* (*ārṣa-pratyakṣa*) einschliesst, kann es sich bei diesem Erkenntnismittel nicht um eine alltägliche, sinnliche Erfahrung und Wahrnehmung handeln (siehe S. Dasgupta 1975, vol. III, S. 220; vgl. Anm. 48). Desgleichen haben wir in diesem yo-

tischen Verwirklichungsweise sprechen und die Führung durch das immanente Selbst als *ātma*-Guru-Institut bezeichnen. Insofern seine Erfüllung in der Verwirklichung der *advaita-bhakti* liegt, das heisst in der liebenden Gemeinschaft des *ātman*-verwirklichten, erlösten *jīva* mit dem zugleich als personhafter *Īśvara* und überpersönlicher *paramātmān* erfahrenen Gott, stellt es die typisch *viṣṇuitische* bzw. qualifiziert monistische Spielart des *ātma*-Guru-Instituts dar. An einer späteren Stelle seiner langen Belehrung Uddhavas, an der er diesen längst in den Tugenden eines *Śiṣyas*, in der *guru-bhakti* und anderen Aspekten des traditionellen *bhakti*-Guru-Instituts unterwiesen hat⁷, verkündet Kṛṣṇa:

Wenn du daher, von Erkenntnis erfüllt, den eigenen *ātman* erkannt hast, o Uddhava, so verehere mich, auf metaphysische und empirische Erkenntnis gestützt, in liebender Hingabe.⁸

Sodann teilt Kṛṣṇa Uddhava – angeblich als Illustration seiner unkonventionellen Guru-Vorstellung, welche freilich nicht durchgehalten wird⁹ – die Legende über die Belehrung des König Yadu durch den *avadhūta* Dattatreya mit, in der das traditionelle Guru-Institut eine weitere Relativierung, aber auch Erweiterung erfährt.

Zu Dattatreya ist vor auszuschicken, dass er in den Purāṇas, wie sein Name glauben machen möchte, als Sohn des berühmten vedischen ṛṣi Atri in der Eigenschaft eines grossen *yogī* und Teil-*avatāra* Viṣṇus erscheint¹⁰. Ursprünglich mit den Stämmen und Tieren des Waldes verbunden, zeigen ihn die späteren ikonographischen Darstellungen in stark synkretistischer Form als Verkörperung der hinduistischen Trinität – Brahmā, Viṣṇu und Śiva¹¹. Als übersektarische, universale Gestalt wird Dattatreya von Hindus aller Schichten, und insbesondere in Mahārāṣṭra unter den Mahānubhāvas und Nātha-yogīs, in hohen Ehren gehalten. Uns interessiert hier vor allem seine Eigenschaft als *advaita-vedāntischer* – falls historischer, zweifellos später vergöttlichter – *saṁnyāsi*-Guru und *avadhūta* als welcher er mutmasslicherweise in Kṛṣṇas Legende erscheint und von der Tradition allgemein identifiziert wird.

gisch-vedāntischen Kontext unter *anumāna* eine hochentwickelte, perfektionierte Form logischer Schlusskraft zu verstehen.

7) E.g. XI.10.1-7, 12 (vgl. 11.14-15); 11.; 12.

8) XI.19.5 (Gail):

*tasmājjñānena sahitaṁ jñātvā svātmānam-uddhava /
jñānavijñānasampanno bhaja mām bhaktibhāvataḥ //*

9) Im Zusammenhang mit seiner eindringlichen Belehrung über die Wichtigkeit von *sat-saṅga* erklärt sich Kṛṣṇa sogar als unerreichbar durch *yoga*, *sāṁkhya*, *tapas*, *saṁnyāsa*, usw. (XI.12.9).

10) BhPur. I.3.11; II.7.4; IV.1.15, 33. Zu Atri siehe Rahurkar 1964, S. 62ff., 82ff.; zu Dattatreya Vettam Mani (1979, s.v.), Gonda (1963a, S. 178 – teilw. überholt), Gupta (1974, S. 40ff.), und die Monographie von H.Sh.Joshi (1965).

11) Für eine detaillierte ikonographische Beschreibung Dattātreyas siehe Rao (1971, vol. I, pt. I, S. 251-56). Eine Dattātreya-Skulptur aus Badāmī (spätere Cālukyas; siehe ebda.) zeigt in ihrer friedvollen Ausstrahlung im *yogāsana* und mit *yoga-mudrā* und Haarflechten starke Affinitäten zu Dakṣiṇāmūrti, welche schon durch Dattātreyas Charakter als naturverbundener, jugendlicher *yogī*-Guru gegeben sind.

Zum Verständnis dieser Legende ist ferner Dattātreyas Beschreibung des *avadhūta*, "einer, der [alles] abgeschüttelt hat", voranzustellen, die er in der ebenfalls ihm zugeschriebenen, späten *Avadhūta-upaniṣad* gibt¹². Der *avadhūta*, der in den *saṃnyāsa*-Klassifikationen als höchster Entsagertypus eingestuft wird¹³, erscheint dort als glückseliges, *ātman-brahman*-verwirklichtes, alle Welten durchdringendes Wesen jenseits aller Beschränkungen. Dattātreyas absolutes Bild des *avadhūta* als *jīvanmukta* und *atyāśramī* wird durch das Selbstverständnis Guṇḍam Rāṭils oder Govinda Prabhūs, dem Guru-Gott und (Mit-)Begründer der Mahānubhāva-"Sekte" veranschaulicht, der sich – wie auch sein Schüler Cakradhar – jenseits des *varṇāśramadharma* der hinduistischen Orthodoxie und jenseits menschlicher Kategorien überhaupt stellte:

Ich bin kein Mensch, weder ein Gott oder *yakṣa*¹⁴,
weder ein *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya* oder *śūdra*.

Ich bin kein keuscher Schüler, ich bin kein Haushälter oder
[Waldeinsiedler,
noch bin ich ein Bettelmönch, der ich angeborenes Wissen bin.¹⁵

In der erwähnten Legende nun begegnet der *dharma*-kundige König Yadu einem derartigen Wesen. Ob der furchtlosen und erleuchteten Erscheinung jenes jungen brahmanischen Asketen erstaunt, befragt er ihn nach der Herkunft seiner jugendlichen Weisheit und nach dem Grund seiner überirdischen Glückseligkeit, worauf ihm der *avadhūta* (Dattātreyā) antwortet:

Ich habe viele 'Gurus, die ich aus eigener Urteilskraft¹⁶ ausgewählt [und angenommen] habe, o König. Ich habe Erkenntnis¹⁷ von ihnen erworben und wandere befreit¹⁸ umher; vernimm ihre Namen:

Die Erde, Wind, Äther, Wasser, Feuer, der Mond [und] die Sonne, die Taube, die Riesenschlange¹⁹, das Meer, die Biene, der Elefant; der Honigsammler, das Reh, der Fisch, die [Kurtisane] Piṅgalā, der Fischadler, das Kind, die Jungfrau, der Schmied, die Schlange²⁰, die Spinne und die Wespe.²¹

Der *avadhūta* gibt darauf eine eingehende, bedeutungsvolle Beschreibung seiner vierundzwanzig – mit ihm selber fünfundzwanzig – Gurus bzw. der aus der eigenen Beobachtung ihrer spezifischen Verhaltensweisen gewon-

12) Die AU. wird in der Adyar-Ausg. der *Samnyāsa-upaniṣaden* (ALS, vol. 12) als erste aufgeführt. Vgl. die zu den *Vaiṣṇava-upaniṣaden* gezählte Dattātreyā-upaniṣad (ALS, vol. 8).

13) Siehe Sprockhoff (1976, S. 218) bzw. die *saṃnyāsa*-Klassifikationen in der *Nārada-parivṛājaka*- (174.1-175.6) und *Bṛhat-saṃnyāsa-upaniṣad* (254.6-255.8) ebda.

14) ein Halbgott

15) Rddhi. 281 (Feldhaus); derselbe Sanskrit-Vers erscheint in Cakradhars *Sūtrapāṭha* XI.a 61.

16) *buddhi*; auch: [höherer] Verstand, Einsicht, Erkenntnis.

17) *buddhi*

18) *mukta*

19) *ajagara*, *boa constrictor*.

20) *sarpa*

21) XI.7.32-34.

nenen Lehren. Die an seinem eigenen Körper gemachten Erfahrungen anfügend, enthalten sie alle für eine asketisch-anachoretische Lebensweise und gnostische Heilsverwirklichung bedeutsamen Ideale und Richtlinien, so wie die Erläuterung auf weiten Strecken einer Beschreibung der Seinsweise eines *avadhūta* selber gleichkommt. Aber auch in Bezug auf den Charakter der allgemeinen Guru- und Schüler-Gestalt sind sie aufschlussreich. Als *sādhū* und *śiṣya* des Berges bzw. des Baumes, die wie die übrige Natur der Erde zugerechnet werden, zum Beispiel, lernte der *avadhūta*, sein ganzes Leben in den Dienst der Mitmenschen zu stellen, während er von der Erde selber Standhaftigkeit und Nachsichtigkeit gegenüber allen Wesen und in allen Lebenslagen lernte, im Wissen, dass jene allein dem göttlichen Willen (*daiva-vaśa*) unterstehen. Für seine Verwirklichung als Weiser (*muni*) hingegen zog er aus der Betrachtung des Wassers und Feuers u.a. die Lehre, dass jener ein Freund der Menschen sein soll und diese wie das Wasser über den Anblick, die Berührung und Preisung reinigen und läutern und deren Sünden wie das Feuer verbrennen solle²². Es könnte in dieser Aufzählung voller Weisheit lange fortgefahren werden, doch müssen wir uns im Rahmen eines Überblicks über das Guru-Phänomen auf ihre typologisch wichtigen Gesichtspunkte beschränken.

In die Augen springend ist selbstverständlich die erstrangige Aufzählung der fünf Elemente und die Überzahl von Tierarten, wodurch Dattātreyā das Guru-Institut auf das gesamte belebte und unbelebte Universum ausdehnt. Bei näherer Betrachtung ist ebenso auffällig, dass der *avadhūta* keinen herkömmlichen Gott und bloss fünf menschliche Gurus auserwählt hat, die – mit Ausnahme vielleicht des unschuldigen, spontan agierenden Kindes als Bild höchster Glückseligkeit²³ – überdies in ihren spezifischen Eigenschaften und Tätigkeiten in keiner Weise mit traditionellen Vorstellungen des Guru-Instituts in Verbindung gebracht werden können. Seine Lehren gewinnt der *avadhūta* hauptsächlich aus der teilnehmenden Beobachtung und innigen Verbindung mit (elf) Tierarten und (acht) Naturkräften. Auch kann keine unterschiedliche Bewertung zwischen belebten und unbelebten Guru-Typen oder zwischen Natur-, Tier- und Menschen-Guru-Typen festgestellt werden, so wie Gurus verschiedener Kategorien dieselben oder ähnliche Lehren zu vermitteln vermögen, wie zum Beispiel der Wind, der Elefant und die Kurtisane Piṅgalā die irdische Losgelöstheit bzw. das Unverhaftetsein von der Sinnenwelt²⁴. Vielmehr scheint der *avadhūta* in seinem Verlangen, die existentielle Wirklichkeit der Welt (*loka-tattva*) in Erfahrung zu bringen²⁵, bei seinem universalen Gottesglauben bereit gewesen zu sein, die Totalität seiner Lebenserfahrung zum Guru zu machen. Auch wenn seine Aufzählung beliebig erweitert werden könnte, deutet denn auch der Einschluss der fünf Grundelemente und die Rundzahl

22) 7.37-38, 44, 46.

23) *paramānanda*; 9.4.

24) 7.40; 8.14, 30ff.

25) 9.9.

fünfundzwanzig – seinen Körper einschliessend – symbolische Vollständigkeit an. Die am Schluss angefügte Erklärung hingegen, dass das von einem einzigen Guru erworbene Wissen nicht autoritativ und umfassend genug sei²⁶, erscheint angesichts seiner nur scheinbar pluralistischen, im Kern monotheistisch-pantheistischen Guru- und Welterfahrung als spätere Interpolation. Zweifellos aber entspricht dieses universale Guru-Institut der autokratischen, auf soziale und innere Unabhängigkeit bedachten Seinsweise eines *avadhūta*. Indem er gegenüber Yadu die gesamte Welt zu seinem Guru erklärt, ist er weder versucht, sich an einen seiner Gurus zu binden, noch läuft er Gefahr, gegenüber Yadu ein Guru-Śiṣya-Verhältnis einzugehen. Nachdem er dessen Fragen alle beantwortet hat, geht der *avadhūta* wieder seiner unbekannten Wege, indessen es vom König heisst, dass er von allen Verhaftungen völlig frei und gleichmütig geworden sei.

Selbstverständlich aber bedingt die konkrete Vorstellung eines pantheistischen Guru-Instituts bereits selber eine fortgeschrittene Einheitserfahrung der Erscheinungswelt. Desgleichen lässt ja auch die teils rationale Beobachtung teils identifizierende Einfühlung einerseits und die philosophisch-mystische Verarbeitung und metaphorische Ausdrucksweise andererseits erkennen, dass auch hier unter dem Erkenntnismittel, der *buddhi*, keine gewöhnliche Verstandeskraft zu verstehen ist, sondern ein höheres Einsichts- und Erkenntnisvermögen, welches von der verstandesmässigen Urteilkraft ausgehend als innerer Führer zur intuitiven Wahrnehmung und Durchdringung der Wesensnatur der Dinge anzuleiten vermag. Wenn wir uns Dattātreyas Charakterisierung des *avadhūta* vergegenwärtigen, können wir sogar annehmen, dass nicht so sehr die partikuläre Guru-Erfahrung im Verlauf des Heilsprozesses, als die in der Legende vorliegende Gesamtbetrachtung des Guru-Phänomens aus der absoluten Sicht der *ātman-brahman*-Erfahrung gegeben wird. Auf dem Hintergrund von Viṣṇu-Kṛṣṇas *ātma*-Guru-Institut können wir darum Dattātreyas totale Guru-Erfahrung als *sarva-loka*- oder *sarva-ātma*-Guru-Institut bezeichnen. Tatsächlich stellt Dattātreyas ubiquitäres Guru-Institut eine "logische" Erweiterung des *ātma*-Guru-Instituts Kṛṣṇas dar. Nachdem der fortgeschrittene *sādhaka* auf dem autodidaktischen Weg Kṛṣṇas den Guru in sich selber als *ātman* gefunden und verwirklicht hat, nimmt er seinen Guru-Gott unterschiedslos auch im ganzen Universum wahr und ist nicht mehr darauf angewiesen, dass dieser ihm in besonderer leibhaftiger bzw. menschlicher Gestalt erscheint, die er nun selber transzendiert hat. Wie durch einen Vers des *sant*-Guru Dādū unter expliziter Einschliessung aller drei Welten nahegelegt wird, ist diese universale, kosmische Guru-Vorstellung und Guru-Erfahrung die einzige Form, die der pantheistischen Gotteserfahrung des verwirklichten *avadhūta* und Heiligen im Viṣṇuismus entsprechen kann:

26) 9.31ab:

nahyekasmādgurorjñānaṃ susthiraṃ syātsupuṣkalam /

Birds, beasts, the trees of the forest –
 all have I made my Guru;
 The three worlds formed of the modes²⁷ and the five elements –
 for God is in them all.²⁸

Aus theologischer Sicht erweist sich damit die kosmische Universalisierung der Guru-Vorstellung im Guru-Institut Dattātreya auch als zwin-
 gende Folgeerscheinung des viṣṇuitischen Pan-Theismus. Tulpule²⁹ sieht
 sich darum dazu veranlasst, diese universale Form der Guru-Vorstellung
 als "pan-guruiism" zu bezeichnen.

Im Zusammenhang mit der Erweiterung des traditionellen Guru-Śiṣya-Ver-
 hältnisses auf die unbelebte und belebte Natur muss an dieser Stelle auf
 eine weitere unkonventionelle Form des Guru-Phänomens aufmerksam gemacht
 werden, die mit dem Schüler-Verhältnis Dattātreya gegenüber seinen Na-
 tur- und Tier-Gurus eng verbunden ist.

2. DAS VANA-GURU-INSTITUT DES NATUR- UND TIERHEILIGEN

Wie die Tierliebe und Naturverbundenheit Dattātreya und anderer, vor-
 wiegend asketischer, in der Wildnis lebender ṛṣis und munis vermuten las-
 sen, können umgekehrt auch Menschen, Götter und andere übernatürliche
 Wesen als Gurus von Tieren und Naturwesen wirken. In diesem Kontext ist
 insbesondere die von Hofstetter herausgearbeitete Gestalt des "Herrn der
 Tiere" zu erwähnen. Hofstetter führt diese Bezeichnung "für eine Viel-
 falt von Wesen [ein], deren gemeinsame und ursprüngliche Aufgabe es ist,
 die Beziehungen zwischen Mensch und Tier zugunsten der Tiere zu über-
 wachen. Der Herr der Tiere ist deshalb vor allem in den Jägerkulturen
 vertreten, er hat sich aber weltweit auch auf anderen Kulturstufen ge-
 halten"³⁰. Im indischen Kulturraum taucht er seit spätestens 500 v.Chr.
 auf, das heisst zu dem ungefähren Zeitpunkt, zu dem die Diskussion um
 die *ahiṃsā* oder Gewaltlosigkeit einsetzte, welche bekanntlich in Indien
 auch die Tierwelt umfasst und seit etwa dem fünften nachchristlichen
 Jahrhundert ein Dogma geworden ist³¹.

Der Herr der Tiere fungiert in erster Linie als Tierschützer und Ver-
 fechter der *ahiṃsā* im Bereich des *vana*, indem er für die Aufzucht und
 das Wohlergehen der Tiere sorgt und bei unnötiger oder grausamer Tier-
 tötung einschreitet³². Vor allem in Gestalt der verschiedenen Typen von

27) *guṇa*

28) Dādū. 1.156; auch Eknāth erklärt in seinem spirituellen Kommentar zum elften Buch
 des Bhāgavatapurāṇa im Anschluss an Dattātreya Guru-Vorstellung die ganze Welt als
 Guru (Ekan. VII.341-45; Tulpules Ang. 1984, S. 67).

29) Ebda.

30) Hofstetter 1980, S. 2.

31) Ebda., Vorwort; vgl. Alsdorf 1961.

32) Gerade Dattātreya, zum Beispiel, erscheint in Cakradhars Līlācaritra als tier-
 liebender Jäger, der nicht unnötig tötet (G.D.Sontheimer mündl.) Schutzpatron der Jäger
 aber ist Paśupati, Śivas Form als "Tier-Herr"; aber "statt die Tiere, über die er ge-

Waldheiligen³³ tritt er aber auch als deren Guru auf. Wie die hinten abgebildeten *āśrama*-Szenen teils veranschaulichen teils nachvollziehen lassen, ist die traditionelle Einsiedelei von *saṃnyāsīs* ein Zufluchtsort für bedrängte oder bedrohte Tiere und kommt einem Tierparadies gleich, welches von der Gegenwart des Heiligen überstrahlt wird. Eine Jaina-Legende über den Tod Kṛṣṇas gibt Aufschluss über die Wirkungsweise jener Natur- und Tierheiligen. Von Baladeva, der nach dem Hinschied seines Bruders Kṛṣṇa sich als Asket in die Wildnis zurückzog und ein *ṛṣi* und Guru der Tiere wurde, heisst es dort:

So übte der Ehrwürdige [Baladeva] in steter innerer Ruhe Busse. Durch seine Studien, Meditationen und Homilien angezogen, gelangten viele Tiger, Löwen, Panther, Eber, Śarabha³⁴, Antilopen, Gazellen und andere Tiere zum Seelenfrieden. Einige wurden Laien, andere Lehrer, einige enthielten sich der Nahrung, andere verharreten regungslos in derselben Stellung. Sie näherten sich ihm als seine Aufwärter und der Fleischnahrung sich enthaltend, bedienten sie den Seher Rāma.³⁵

Als deutlichstes Zeichen seiner Guruschaft gegenüber Tieren, welche die für Waldheilige typische Furchtlosigkeit vor bzw. Herrschaft über die wilde Tierwelt bedingt – so wie der *jīvanmukta* überhaupt jede Todesfurcht überwunden hat –, kann Baladevas Bekehrung seiner "Schüler" zum Vegetarismus bezeichnet werden. Aber auch die Askese von Tieren und sogar deren direkte Erlösung aus dem *saṃsāra* ist eine bekannte Erscheinung in der indischen Tradition³⁶.

Im Zusammenhang mit seiner Preisung der exklusiven Erlösungskraft von *satsaṅga* führt Viṣṇu-Kṛṣṇa in der Uddhavagītā eine ganze Liste von Dämonen, Halbgöttern, Menschen niedriger Abstammung und eben auch von Tieren an, welche dank der Gemeinschaft von (gottverwirklichten) Heiligen und Weisen seinen Himmel (*vaikuṇṭha*) erreicht hätten³⁷. Besonders erwähnt werden sodann Kühe, Antilopen, Schlangen und sogar Bäume, die, wie auch andere einfältige Wesen (*mūḍhadhiya*), durch Liebe allein zu ihm gelangen

bietet, zu schützen, ist Pasupati selbst der grausame Jäger, der mit seinen Krankheitspfeilen auf Menschen und Tiere schießt" (Hofstetter a.a.O., S. 139).

33) Zum indischen Waldheiligen als "Herr der Tiere" und seine starke innere und äussere Affinität zur Tierwelt, insbesondere zum *mṛga*, der von der Jagd am meisten bedrohten Antilope, siehe ebda., S. 73ff., 94ff. u. passim.

34) "a kind of deer or (in later times) a fabulous animal (supposed to have eight legs and to inhabit the snowy mountains; it is represented as stronger than the lion and the elephant...)" (MW.)

35) H.Jacobi, "Die Jaina Legende von dem Untergang Dvāravatī's und von dem Tode Kṛṣṇas [± 1000 n.Chr.]", in: *ZDMG* 42, S. 493ff., zit. in Hofstetter a.a.O., S. 116f. Religionsvergleichend interessant ist der Aufsatz von Akamoto, Yukio, "On The 'Attainment Of Buddhahood By Trees And Plant'", in: *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions* (Tokyo and Kyoto, 1958), Tokyo 1960, S. 415-22.

36) Siehe das berühmte Felsenrelief von Māmāllapuram (Mahābalipuram; Pallava, 7. Jh.) mit zum Teil in Yoga und Askese versunkenen Tieren und Menschen (z.B. in Sivaramamurti 1981, Abb. 91).

37) BhPur. XI.12.1-6.

würden³⁸. Bekanntes Beispiel seiner persönlichen Guruschaft gegenüber Tieren ist natürlich Viṣṇu-Kṛṣṇas Erlösung Gajendras, dem in einen Elefanten verwandelten König Indradyumna³⁹.

Wie sich der klassische *saṃnyāsī* und *vānaprastha* in seiner Lebensweise und Kleidung – meist trägt er, wie Śiva, ein (schwarzes) Antilopenfell (*[kṛṣṇa-]mr̥ga-ajina*) – seiner natürlichen Umwelt angleicht⁴⁰, ist sein enges, auf innerer Wesensverwandtschaft gründendes Verhältnis zu den Tieren wechselseitiger und symbiotischer Natur. Die *āśrama*-Szenen lassen nachempfinden, dass nicht nur die Beschützung, sondern auch die Liebe zwischen dem *vana*-Guru und den Tieren gegenseitig ist⁴¹. Von der Seinsweise und Kommunikationsart, mit der wir hier seitens des altindischen Natur- und Tierheiligen konfrontiert werden, vermittelt bereits der Rg-veda in jener bekannten, an die *munis* gerichteten Hymne eine Vorstellung. Als langhaarig und in Tierhäute⁴² gekleidet beschrieben, als Freund der Götter und der wilden Tiere deren Gesinnung kennend und den Wind – ihr geistiges Medium – als Zügel habend, spielen dort die *munis* selber auf ihre übernatürliche Existenzweise an:

Entgeistert durch [oder: ausser sich vor] Munischaft⁴³ haben wir die Winde bestiegen. Nur unsere Leiber nehmt ihr Sterblichen wahr.⁴⁴

Über diese wenigen Beobachtungen und vagen Andeutungen hinaus aber bleibt uns das Wesen dieses Natur- oder *vana*-Guru-Instituts verborgen, welches auf einer eigenen, natürlich-schweigend-mystischen Sprache und Kommunikationsweise beruht.

3. DER ĀTMA-YOGA CŪDĀLĀS IM YOGAVĀSISṬHA

Beim Yogavāsisṭha handelt es sich um einen überaus umfangreichen, in einer längeren (YVM.) und kürzeren Fassung (LYV.) vorliegenden, ideologisch uneinheitlichen Text, der als unsystematisches *adhyātma-śāstra* oder "Lehrbuch der Selbst[-Erkenntnis]" charakterisiert werden kann. Für die Uneinheitlichkeit des Yogavāsisṭha ist bezeichnend, dass seine idealistische Advaita-Philosophie nicht nur bei den Upaniṣaden und dem Sāṃkhya, sondern auch beim Mahāyāna-Buddhismus (Nāgārjuna und Vasubandhu) Anleihen gemacht hat. Diesem vornehmlich in gnostischen Entsagerkreisen

38) 12.8.

39) VIII.2-4.

40) Siehe auch die in Kpt. I.2 gegebene Beschreibung von Śikhidhvajas *āśrama* im Yoga-vāsisṭha.

41) Hofstetter a.a.O., S. 81, 117.

42) Macdonell and Keith; Geldner übers. mit "Schmutzgewänder".

43) *unmaditā mauneyena*

44) RV. X.136.3. Geldner interpretiert *muni* und *mauna*, welche hier noch nicht explizit mit innerem und(oder) äusserem Schweigen verbunden sind, im Sinne einer Ekstase als "Verzückter" bzw. "Verzückung".

beliebten Text zufolge⁴⁵ liegt *mokṣa* in der Erkenntnis des Selbst (*ātma-jñāna*), welche nur über die eigene, auf die verstandesmäßige (Selbst-) Erforschung (*vicāra*) gerichtete Anstrengung und die resultierende (über-) persönliche Erfahrung (*sva-anubhava*) erlangt werden kann. Ein typisches Beispiel für diesen autodidaktischen *jñāna-yoga* ist die Episode von Cūḍālā, einer ihrer Schönheit und Weisheit wegen berühmten Königstochter und Frau des vorbildlichen Königs Śikhidhvaṃsa mythischer Zeit⁴⁶.

Nach Jahren des gemeinsamen Glücks und der Lebensfreude wendet sich das Paar angesichts der Vergänglichkeit des Lebens und der Unausweichlichkeit von Tod und Wiedergeburt der "Wissenschaft vom [wahren] Selbst" (*adhyātma-śāstra*) zu, in der Gewissheit, dass der *mantra* der Selbst-Erkennntnis das einzige Heilmittel gegen die *saṃsāra*-Krankheit ist. Ohne den Beistand oder die Führung eines (äusseren) Gurus oder einer anderen religiösen Autorität überhaupt in Erwägung zu ziehen, wendet sich Cūḍālā im Vertrauen auf das immanente Selbst beispielgebend nach innen, um ihre wahre Identität zu ergründen:

Ich will nun das eigene Selbst erforschen, indem ich mich selbst frage, was ich [wirklich] bin.⁴⁷

Ausgehend von dieser Urfrage des Menschen durchläuft die Königin eine siebenstufige Selbstanalyse, in deren Verlauf sie ein Persönlichkeits-element nach dem anderen – Körper, Sinnesorgane (*buddhīndriya*), Gemüt (*manas*), Ich-Bewusstsein (*ahaṃkāra*), individuelle Lebensmonade (*jīva*), höheres Ich bzw. bewussteinförmiges Selbst (*cidrūpa*) – als jeder Eigen-realität bar und damit als unwirklich eliminierend abstreift und bis zur letzten Wirklichkeit durchdringt: dem ich-losen *paramātmān*, "höchsten Selbst", und *brahman*, dem [einzig] Seienden (*sat*) und grossen [kos-mischen] Bewusstsein (*mahācit*).

Insofern Cūḍālā im Rahmen ihres introversiv fragend-forschenden Er-gründens der ontologischen Identität ihres Wesens ganz auf das Selbst ausgerichtet ist und dieses aus der Sicht des Heilsprozesses gleicher-massen als innerer Guru ihrer anthropozentrischen Heilssuche bezeichnet werden kann, können wir ihren *ātma-yoga* im Anschluss an Viṣṇu-Kṛṣṇas Guru-Lehre ebenfalls als eine Form des *ātma*-Guru-Instituts fassen. Der experimentelle und gnostische Charakter von Cūḍālās Selbstanalyse unter Ausschluss jeder Autoritätsgläubigkeit verbindet sie mit jenem und grenzt beide Formen des *ātma*-Guru-Instituts zum Beispiel deutlich von Śaṅkaras Bekenntnis zur traditionellen Schriftautorität ab, kraft deren dogma-tischem Stellenwert das Resultat der philosophischen Bemühung von vorn-herin feststeht. Indem aber Cūḍālā ihre Heilsmethode aus eigener An-strengung bzw. durch das Selbst gewinnt, ohne die Erscheinungswelt in

45) Für eine Übersicht siehe noch immer Atreya 1981 (1935); wir beziehen uns in die-sem Abschnitt auf S. 89, 94, 271, 279f., u. 371, ebda.

46) LYV. VI.9; wir machen hier Gebrauch von P.Thomis Komm. u. Übers. d. Cūḍālā-Epi-sode (1980, e.g. S. 43ff.)

47) VI.9.21; Kursivschrift v. Vf.

ihre Heilssuche einzubeziehen, und indem das Yogavāsiṣṭha ganz allgemein *pratyakṣa* bzw. *anubhava* als einziges Erkenntnismittel gelten lässt⁴⁸, liegt uns hier eine noch radikalere Form des autodidaktischen *ātma*-Guru-Instituts vor. Rein innerer Wesensart kann es anfänglich als psychologisch-dynamisches Verhältnis bzw. als Dialog zwischen der niederen, partikularen Ich-Natur des Menschen und seiner ontologischen, universalen Wesensnatur beschrieben werden. Am Ende seiner Verwirklichung aber steht das reine Innesein des absoluten Seins, in dem allenfalls von einem Umgang des Selbst mit dem Selbst gesprochen werden kann, doch keinerlei Dualität mehr herrscht und jede Vorstellung von (innerem oder äusserem) Guru und Schüler aufgehoben ist.

Wie wiederum durch einen Vers Dādū zu belegen ist, findet sich dieses verinnerlichte Meister-Schüler-Verhältnis in gemässigter, personalistischer Form auch im spiritualisierten und gleichfalls anti-asketischen *sant*-Guru-Institut:

Within is the disciple, within the Guru:
the teaching also is within;
Binding their matted hair in knots
the foolish seek them outside.⁴⁹

Dādū, Kabīr und andere *sants* betonen ebenfalls die direkte Erfahrung⁵⁰, halten aber am leibhaftigen, wenngleich vergeistigten Guru-Institut unveränderlich fest und leiten ihre Heilserfahrung vom inneren *sadguru*, dem *śabda-guru*, her⁵¹. Demgegenüber kann bei Cūḍālās *ātma-yoga* nur in

48) Vasiṣṭha sagt in YVM. V.73.15:

No teacher or Scripture can ever show us God. He is seen by one as one's own Self, through one's own developed and purified intuition.

*na śāstrairnāpi guruṇā dṛśyate parameśvaraḥ /
dṛśyate svātmanaivātmā svayā sattvasthayā dhīyā //*

Auch Vasiṣṭha beschreibt *pratyakṣa* nicht als blosser Sinneswahrnehmung, sondern als

the essence (*sāra*) and supervisor (*adhyakṣa*) of all the senses; feeling (*vedanā*); experience (*anubhūti*); awareness (*pratipatti*); and consciousness (*saṃvid*). It is the *jīva* – the living principle; it is the person (*pumān*); it is that which is named 'I'. Its modifications arise as the objects and are called things (*pada-arthas*).

(II.19.17-19; zit. u. übers. in Atreya a.a.O., S. 94f.)

49) Dādū. 1.76.

50) Alt-Hi. *paracā*; Skt. *paricaya*.

51) Anders zieht es Vaudeville (Kab., S. 117, 137) aufgrund der Betonung der direkten Erfahrung und aufgrund des Schweigens, das die Nāth-panthis und *sants* über ihre Gurus wahren, in Zweifel, ob jene überhaupt menschliche Gurus gehabt hätten. Angesichts der Aufmerksamkeit, welche die *sants* in ihren volksnahen Aussprüchen auf die (innere und äussere) Qualifikation des *sadguru* verwenden und angesichts ihrer gleichzeitigen Betonung der Schwierigkeit, einen solchen zu finden, und der Notwendigkeit seiner Gesellschaft (*satsaṅga*), erscheint mir jedoch diese Interpretation nicht schlüssig zu sein. Wenn es sich bei den *sants* um ein rein geistiges Guru-Institut handeln würde, könnte ihre Popularität, welche eine der grössten religiösen Volksbewegungen in Indien ausgelöst hat, kaum erklärt werden. Ausserdem fehlen im *sant*-Guru-Institut die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die auf eine autodidaktische und rein innere Heilswirklichkeit schliessen lassen könnten. Zweifelsohne aber identifizierten die *sants* ihre Gurus nicht mit der menschlichen Erscheinung, sondern mit ihrem rein innerlich erfahrbaren *śabda*-Wesen.

übertragenem, psychologischem Sinne von einem Guru-Institut gesprochen werden, welches von der traditionellen, verkörperten Guru-Vorstellung am stärksten abweicht und diese vielmehr aufhebt als stützt.

In seiner Betonung einer autodidaktischen und anthropozentrischen Heilsverwirklichung erfüllen daher im Yogavāsiṣṭha die Schriften und der personhafte Guru häufig eine lediglich vorbereitende bzw. wegweisende Hilfsfunktion. In unüberhörbarem sarkastischem Unterton heisst es sogar an einer Stelle:

Nichts Grosses kann durch einen Gott, Lehrer oder
durch materielle Güter je erreicht werden.

Wenn einen der Guru ohne eigene Anstrengung erheben kann,
warum erhebt er nicht einen Stier, Elefanten oder ein Kamel?⁵²

In vergleichbarem Sinne zum buddhistischen *kalyāṇamitra*⁵³ wird jedoch der Gesellschaft vorbildlicher Gleichgesinnter und Weggefährten, *sādhusaṅga*, in der Regel grosse Bedeutung beigemessen.

Wie schon im Bhāgavatapurāṇa und in der Uddhavagītā selbst, finden sich aber auch im Yogavāsiṣṭha – und sogar in derselben Episode – Stellen, die im Einklang mit der traditionellen, auf blindem Vertrauen und Gehorsam beruhenden Guru-Gläubigkeit stehen. Nach ihrer Selbst-Verwirklichung wird Cūḍālā der – allerdings informelle – *jñāna*-Guru ihres Ehemannes, indem sie ihn aus seiner Verstrickung in Riten und veräusserlichte Askese befreit und schliesslich zu derselben Erfahrung anleitet. Bevor sie ihren Mann in das Gleichnis vom Stein der Weisen (*cintāmaṇi*) einweiht, stellt sie folgende allgemeingültige Bedingungen für die Unterweisung:

Wenn meine Rede aufgenommen [zu Herzen genommen] wird, o *rājarṣi* [königlicher Weiser], dann lehre ich dich. Andernfalls kann gesagt werden, was will, es wird fruchtlos [sinnlos] sein.

Die Worte eines Lehrers, dessen Rede nicht aufgenommen [zu Herzen genommen] wird, weil er zum Schein gefragt wurde, sind genau so fruchtlos [sinnlos] wie das Sehen der Augen bei Dunkelheit.

Nach Śikhidhvajas Beteuerung, ihre Worte wie eine Weisung des Veda ohne Zweifel unverzüglich zu befolgen, fährt seine Frau fort:

Wie ein Kind die Gebote seines Vaters auch ohne Angabe von Gründen annimmt, genau so sollst auch du meine Worte aufnehmen.

Während des Hörens dir bewusst vergegenwärtigend, dass es gut [wahr] ist [was du hörst], so sollst du meine Worte vernehmen – wie einen Gesang, ohne nach Gründen zu fragen.⁵⁴

52) YVM. V.43.13, 17 (Atreya a.a.O., S. 271); vgl. VI.b.197.18, II.18.2.

53) Siehe die Einl., S. 2, Anm. 11.

54) LYV. VI.9.260-61, 263 bzw. YVM. VI.a.87.41-42, 44-45 (Thomi).

Selbst in Bezug auf die *jñāna*-Tradition, in der das Guru-Śiṣya-Verhältnis ungebundener und sachlicher ist als in der gefühlsbetonten *bhakti*-Tradition, kann damit festgestellt werden, dass die religiöse Verwirklichung unabhängig von jeder Autoritätsstruktur eine weithin isolierte Erscheinung im Hinduismus darstellt. Diese Art des autodidaktischen Heilsvollzugs hat aber in unserem Jahrhundert im universalen *jñāna*-Geist Svāmī Rāma Tīrthas (1873-1906)⁵⁵ und in der eigenwilligen Lebensanschauung J. Krishnamūrtis⁵⁶ und dessen vehementer Guru-Kritik eine gewisse Parallele und Wiederbelebung erfahren und ist auch vom *ātma-jñānī* Ramana Maharshi für eine fortgeschrittene *sādhana*-Stufe gutgeheissen worden. Das neuzeitliche Hindu-Denken und Meister-Schüler-Verhältnis ist jedoch zum Teil stark veränderten kulturellen und religiösen, sozialen und ökonomischen Verhältnissen unterworfen, so dass wir uns für ein umfassenderes Verständnis dieser Erscheinung und des modernen Guru-Phänomens im Allgemeinen zunächst einen Überblick über das zeitgenössische Guru-Institut, dessen historischen Grundlagen und geistesgeschichtliches Umfeld verschaffen müssen.

55) Siehe Frawley 1978, und *In Woods of God-Realization. The Complete Works of Swami Rama Tirtha*, 3 vols., 8th edn., Sarnath: Rama Tirtha Pratisthan, 1956-1957.

56) In Krishnamurtis indischen Freundeskreisen ist das *Yogavāsīṣṭha* zwar nicht unbekannt (siehe z.B. Krishnamurti 1972, S. 107: *The Guru, Tradition and Freedom*), doch dürfte bei dessen unabhängigem Geist jede Anleihe auszuschliessen sein.

ZWEITER TEIL

DIE MODERNE

DAS GURU-INSTITUT DES NEUNZEHNTEN UND ZWANZIGSTEN JAHR- HUNDERTS ZWISCHEN TRADITIONALITÄT UND MODERNITÄT

In Verbindung mit dem altindischen Meister-Schüler-Verhältnis kann die anschliessende Darstellung des modernen Guru-Instituts keine Detailstudie anstreben, sondern bezweckt in erster Linie eine Vervollständigung bzw. Ergänzung der religionshistorischen und religionsphänomenologischen Perspektive und allgemeine Kontrastierung zur Tradition. Zusammen mit deren Aufarbeitung will sie gesonderten Fallstudien als Grundlage dienen bzw. den Gesamtrahmen darstellen, in dem das zeitgenössische Guru-Phänomen zu verstehen und zu bewerten ist.

Über den Hinduismus des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts ist manchenorts¹ gehandelt worden, so dass wir uns bezüglich der historischen Entwicklung und der formativen geistesgeschichtlichen Elemente werden kurz fassen können und unser Augenmerk vor allem auf die Weiterentwicklung des Guru-Instituts richten wollen. In diesem Zusammenhang soll das weite Spektrum der neohinduistischen Guru-Rezeption an zwei historischen Guru- bzw. Lehrer-Gestalten angedeutet werden. Das Schwergewicht unserer überblickenden Darstellung liegt aus Gründen der Aktualität auf zeitgenössischen Erscheinungsformen des Guru-Instituts. Die globale Ausbreitung des Hinduismus und hinduistisch geprägten Meister-Schüler-Verhältnisses im zwanzigsten Jahrhundert macht dabei sowohl eine Skizzierung der Entwicklung und heutigen Form der im Westen aktiven neohinduistischen Mission und Guru-Gestalt notwendig als auch eine Erörterung der geistesgeschichtlichen, psychologischen und allgemein-kulturellen Voraussetzungen des Westens für die Begegnung mit der asiatischen, insbesondere indischen Religiosität.

1) Vor der Flut oft unkritischer oder oberflächlicher Publikationen über den modernen Hindu-Mystizismus sei allerdings gewarnt. Einer Anzahl guter Teilstudien stehen wenige fundierte Monographien gegenüber. Zur Einführung eignen sich Sarma 1956, Marshall 1963, und Gonda 1963a, S. 300-345; für die Mystik siehe: Basu 1974, und Choudhary 1981; für die Religionspolitik: Klimkeit 1981; für Missionsaspekte und allg. Information: Hummel 1980; ältere, teilw. überholte Darstellungen stammen von: Farquhar 1967, und Glasenapp 1928. Eine wissenschaftliche Monographie über das moderne Guru-Phänomen in Indien steht noch aus; überblickende Einführungen geben Gensichen 1969, S. 348ff., und Hummel 1982-84, von dessen Studien unsere Darstellung in Kpt. V und VII.3 profitiert hat. In Anbetracht von dessen ausführlichem Literaturverzeichnis (ders. 1980) und separaten bibliographischen Angaben zu den einschlägigen Bewegungen beschränken wir uns in diesem Teil

KAPITEL V:

HISTORISCHE UND IDEOLOGISCHE GRUNDLAGEN: DIE ENTSTEHUNG DES NEOHINDUISMUS

Die Entwicklung des modernen, sog. Neu- oder Neo-Hinduismus ist das Ergebnis der aufgezwungenen Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur, durch welche der Hinduismus vielfältige Anstöße zu religiöser, sozialer und politischer Selbstbesinnung² und damit zu geistiger Erneuerung und Selbstfindung erhielt. Als gemeinsames Merkmal neohinduistischer Denker bezeichnet Hacker deren vorwiegend westliche Bildung:

Es ist die europäische Kultur, und in einigen Fällen sogar das Christentum, welche jene dazu veranlasst haben, bestimmte religiöse, ethische, soziale und politische Werte anzunehmen. Diese Werte verbinden sie aber hernach mit und beanspruchen sie als Teil der Hindu-Tradition.³

Mit anderen Worten: Es verschmelzen in der synkretistischen und eklektischen Ideologie des Neohinduismus abendländische Philosophie und Psychologie, Nationalismus und Naturwissenschaft sowie das Christentum und dessen Missionsmethoden und Sozialethik mit indischem Kulturgut, Ritual, Mythos und Erlösungsstreben.

Für die gesamthinduistische Bewertung dieses vielschichtigen Prozesses ist gleich vorwegzunehmen, dass die teilweise fast zweihundert Jahre währende britische Kolonialherrschaft zwar wie keine andere Fremdherrschaft zuvor auf allen Gebieten⁴ tiefgreifende Veränderungen zur Folge gehabt, doch nur das Denken der gebildeten Oberschicht und in den letzten Jahrzehnten vermehrt auch der Mittelschichten tiefergehend erfasst hat. Wenngleich auch die Volksreligion bzw. die immer noch zu siebzig Prozent analphabetische Volksmasse auf weitere Sicht vom westlichen Säkularismus bedroht erscheint, hat sich der Hinduismus auf dieser Ebene, insbesondere auf dem Lande, demgegenüber nur langsam verändert und viele seiner alten

einerseits auf die Anführung von Standardwerken, andererseits auf die Zitierung von wenig bekannten Titeln.

2) Siehe z.B. das Essay "Die Vergangenheit: Eine Selbstbesinnung" (1976) des Hindī-Schriftstellers Nirmal Varma, der darin einen kritischen Rechenschaftsbericht über die neohinduistische Entwicklung gibt (Übers. v. L. Lutze in ders. [Hg.] 1980, S. 5-21).

3) Hacker 1978, S. 582. In diesem Aufsatz gibt Hacker einen guten Überblick über die Charakteristik des modernen und traditionellen Hinduismus des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, geht jedoch hier, wie in seinen anderen grundlegenden Teilstudien zum Neohinduismus (e.g. 1961), in der einseitigen Betonung der Diskontinuität und neohinduistischen Abhängigkeit von christlichen Ideen, wie beispielsweise dem angeblich unhinduistischen Altruismus, zu weit (vgl. S. 208, Anm. 79).

4) O'Malley (ed.) 1941.

Traditionen, Vorstellungen und Praktiken bewahrt⁵. Darüber können auch die erstaunlichen wirtschaftlichen und technologischen Leistungen des unabhängigen Indien nicht hinwegtäuschen, welche die kulturellen, sozialen und religiösen Gegensätze bloss verstärkt haben und damit den Vielvölkerstaat politisch zu zerreißen drohen. Nirmal Varma bemerkt in seinem oben⁶ erwähnten Essay in Bezug auf die Bescherung des industriellen Fortschritts:

Arm waren wir schon früher, aber elend nicht;
und folget:

Sind alle arm, dann ist keiner elend; denn dann sind wir unter eigenen Bedingungen, die eigenen Grenzen erkennend, die, die wir sind, und nicht reich oder arm.⁷

In Übereinstimmung mit dieser komplexen und spannungsreichen geistesgeschichtlichen Situation verbinden sich im heutigen Guru-Institut vor allem in urbanisierten Regionen althergebrachte, traditionelle Formen mit allen möglichen modernen Vorstellungen abendländischer Herkunft. Zumindest die Guru-Gestalt im urbanisierten Bereich, welche ihr unverwechselbares Gepräge durch die Aufnahme von westlichen Ideen erhält, ist damit wesentlicher Bestandteil und Träger des Neohinduismus.

Gegenüber traditionellen Strömungen der Gegenwart unterscheidet sich der Neohinduismus in Verbindung mit dem westlich inspirierten Erneuerungswillen und Reformationsgeist durch ein reinterpremierendes, selektives Traditionsbewusstsein und Traditionsverhalten. In seiner jeweiligen Mischung und Akzentuierung gewährleistet er noch eine substantielle Identität bzw. (selektive) Kontinuität mit der Tradition oder ist bereits als unwiderruflicher Bruch mit der Vergangenheit zu werten. Diese beiden Extreme werden im nächsten Kapitel in Bezug auf das Guru-Verständnis an zwei Vertretern illustriert.

Für das historische Verständnis des Neohinduismus ist grundlegend, dass die hinduistische Kultur nach der allgemeinen Erstarrung und eigentlichen Stagnation, in welche sie nach der kreativen *bhakti*-Bewegung im achtzehnten Jahrhundert gefallen war, für fremde Einflüsse und Ideen überaus empfänglich und verwundbar war. In dieser Situation war es nicht nur dem bekannten Assimilierungs- und Regenerierungsvermögen des indischen Geistes zuzuschreiben, sondern ebenso dem aktiven Interesse an und Einsatz für die Offenlegung der altindischen Kultur weniger europäischer Gelehrter, dass der Hinduismus dem Ansturm des Christentums und der Naturwissenschaften standhielt. Die allmähliche Erstarkung des Hinduismus ermöglichte schliesslich eine ebenbürtige interkulturelle und interreligiöse

5) Siehe Gonda a.a.O., S. 253-300.

6) Anm. 2.

7) Übers. in Lutze (Hg.) a.a.O., S. 20. Diese Gegenüberstellung entspricht unserer Charakteristik des westlichen und indischen Denkens anhand der Polarität von HABEN und SEIN (unten Kpt. VII.2).

Begegnung zwischen Ost und West, die für die Entwicklung des Neohinduismus von konstitutiver Bedeutung ist. Dieser Prozess ist im Hinblick auf die Entstehung des Neohinduismus wiederholt in drei Phasen beschrieben worden⁸, die sich teilweise mit der Entwicklung hinduistischer Mission im Westen überschneiden:

In der ersten Phase steht der bewussten Öffnung und Assimilierung abendländischer Kultur zwecks Reinterpretation und Reformierung der hinduistischen Tradition nach christlichem Vorbild theistisch-rationaler Prägung, wie zum Beispiel im 1828 von Rām Mohan Roy gegründeten Brāhma-Samāj⁹, die allmähliche intellektuelle Durchdringung kleiner Kreise westlicher Gebildeter (Schopenhauer, F.Schlegel, Emerson, usw.) mit altindischer Literatur, insonderheit der Upaniṣaden und der Bhagavadgītā, gegenüber. Die nachhaltige abendländische Wertschätzung und orientalistische Pionierarbeit (W.Jones, Colebroke, M.Williams, F.Max Müller, u.a.) einerseits und das überzeugende Auftreten neuer Hindu-Mystiker, insbesondere Rāmakrīṣṇas, andererseits bewirkten in der zweiten Phase eine Rückbesinnung auf traditionelle Werte und Schriften sowie eine antiwestlich und antichristlich gestimmte Abwehrhaltung, wie zum Beispiel im Ārya-Samāj. Die Entwicklung eines neugestärkten, nationalistisch gefärbten Selbstbewusstseins und universalen Sendungsbewusstseins erlaubt in der dritten Phase schliesslich eine Offensive und Expansion, in deren Zug der Hinduismus – und mit ihm andere asiatische Religionen, insonderheit der Buddhismus – als organisierte Mission im Westen in Erscheinung tritt. Diese Entwicklung wird durch Svāmī Vivekānandas Auftreten im 1893 in Chicago stattfindenden "Weltparlament der Religionen" dokumentiert und schlug sich alsbald in den von jenem gegründeten Organisationen – den (Neo-)Vedānta-Gesellschaften und der "Rāmakrīṣṇa Mission" nieder. Unter dem Eindruck von Vivekānandas neovedāntischer Einheitsschau zeigt sich der Westen diesen Missionsbemühungen aufgeschlossen und entwickelt in Verbindung mit dem Erwachen eines neuen, an existentiellen und irrationalen Erfahrungswerten orientierten, antiintellektuellen Bewusstseins nach dem 2. Weltkrieg ein immer stärkeres Interesse an der praktischen, Introspektion, Ritual und Lebensweise einschliessenden Verwirklichung asiatischer Heilswege.

Die Begegnung zwischen Hinduismus und Christentum kann also als durch die christliche Indienmission ausgelöster geistiger Schlagabtausch bezeichnet werden. Auch am Beispiel des Guru-Instituts lässt sich der Wandel dieser interreligiösen Dynamik und die moderne Entwicklung der Institution selber veranschaulichen¹⁰. Zu den traditionellen Elementen, die der christlich orientierten Hindu-Reform im neunzehnten Jahrhundert anheim fallen sollten, gehörte freilich auch die Guruverehrung. Der Guru-

8) Z.B. Hummel 1980, S. 118 (vgl. S. 18f.), im Anschluss an Wolff 1958, e.g. S. 300ff.

9) Siehe Kopf 1979.

10) Ich folge hier im Wesentlichen den Grundzügen von Hummel 1982-84 (25.3, S. 30; 25.4, S. 34).

Kult wollte nicht zum aufklärerischen, rational-theistischen Weltbild jener Reformen, wie beispielsweise Rām Mohan Roy (1772-1833; gest. in England!), passen und war überdies durch kultische Exzesse in Verruf gekommen, die auch für die spätere Zeit belegt sind¹¹. Solange der Reform-Hinduismus des vergangenen Jahrhunderts sich nicht von der christlichen Vorlage und den anerzogenen kulturellen Minderwertigkeitsgefühlen zu lösen vermochte und das innere Gleichgewicht nicht auf dem Boden der eigenen Tradition wieder gefunden wurde, konnte die interreligiöse Dynamik nicht anders als von West nach Ost verlaufen. Es bedurfte der charismatischen Erscheinung Rāmakrīṣṇas (Rāmakṛṣṇa), einem authentischen Hindu-Mystiker Bengalens (1834 [oder 1836] - 1886)¹², um eine Wende einzuleiten und traditionelle Werte, wie eben auch das Guru-Institut, zu rehabilitieren. In seinem ausgesuchten Schülerkreis liess Rāmakrīṣṇa die Tradition des charismatischen *dīkṣā*-Guru in überzeugender Weise wieder aufleben und verhalf der traditionellen, ursprünglich tantrischen Vorstellung der Einheit von Guru, Gott(heit) und *mantra* oder *dīkṣā* zu neuer Geltung. Überhaupt stellt die Anknüpfung des Neohinduismus an regionale und subregionale Traditionen des hinduistischen Mittelalters das eigentliche Gegengewicht zum Wandel unter westlichem Vorzeichen dar.

Wie fließend und eng die Grenzen zwischen Traditionalität und Modernität in der neohinduistischen Erfahrung und Ideologie sein können, liess sich gerade am Beispiel des Meister-Schüler-Verhältnisses zwischen Rāmakrīṣṇa und Vivekānanda illustrieren. Bekanntlich hat Rāmakrīṣṇa bei aller Sympathie für islamische und christliche Wahrheiten und ihre existentielle Erfahrung eine wesenhafte Identität mit seiner angeborenen Tradition bewahrt. Sein akademischer Schüler und Hauptapostel Svāmī Vivekānanda (1862-1902) hingegen reinterpretierte die spirituelle Erfahrung seines Meisters in neohinduistischer Weise und stellte sie über die Gründung der "Ramakrishna Mission" in den Dienst seines religiösen Nationalismus, Neo-Vedānta und philanthropischen Aktivismus¹³. Der *saṁnyāsī* Vivekānanda liess zwar an der gottgleichen Verehrung des Gurus als manifestem Gott, der den Schüler über die *dīkṣā* mit der ununterbrochenen Guru-Tradition und der Kraftquelle der vedischen Seher der Vorzeit rückverbindet, keinen Zweifel aufkommen; in seiner eigenwilligen, missionarisch-aktiven, unorthodoxen Erscheinung¹⁴ lässt er jedoch einen spirituellen und ideellen Aderlass und eine deutliche Akzentverschiebung ge-

11) Siehe u. Kpt. VI. (S.N.Agnihotrī).

12) Siehe z.B. Lemaitre 1963, und W.G.Neeval, Jr., "The Transformation of Śrī Rāmakrīṣṇa", in: Smith (ed.) 1976, S. 53-97.

13) Siehe Hacker 1978, S. 14f. u. passim, sowie 1961, S. 383ff. Eine Gesamtdarstellung gibt Svami Nikhilananda (1972), ein Mönch der "Ramakrishna Mission"; zum einschlägigen Meister-Schüler-Verhältnis siehe Svāmī Vivekānanda 1943, e.g. S. 68ff.

14) Siehe J.Richters Bewertung von Vivekānandas Auftreten vor dem "Weltparlament der Religionen" in ders., *Indische Missionsgeschichte* (Gütersloh 1906, S. 415f., zit. in Hummel 1980, S. 250f., Anm. 27); vgl. P.Deussens - freilich stark subjektiven - Bericht über seine Begegnung mit Vivekānanda im Jahre 1896 (zit. in Hacker 1961, S. 386f., Anm. 73).

genüber seinem Meister erkennen und bereitet über sein enormes nationales Prestige die neohinduistische Untergrabung der traditionellen Guru-Autorität selber vor.

Freilich wäre unter dem Rückgriff auf die Tradition allein eine Wende der interreligiösen Dynamik, welche nach der Jahrhundertwende immer deutlicher von Ost nach West verläuft, nicht möglich gewesen, auch wenn dem mittelalterlichen Hinduismus Propaganda-Aktivität und eine Art Missionsbewusstsein nicht unbekannt waren¹⁵. Die Entwicklung des modernen Hinduismus von einer Volks- bzw. Geburts- oder Standesreligion zu einer missionarischen Weltreligion setzte auch nicht nur die Entwicklung eines aktiven Weltbezugs, sozialen Engagements und eines offensiven, universalen Sendungsbewusstseins voraus, wofür Vivekānanda die geistigen und praktischen Grundlagen geschaffen hatte, sondern hängt ausserdem von zwei eng miteinander verknüpften Prozessen ab, die von Hummel als Entethnisierung und Entritualisierung bezeichnet worden sind¹⁶. Mit anderen Worten bedurfte es der "Loslösung der religiösen Dimension des Hinduismus von seiner sozialen, nämlich der Kaste" und einer zumindest teilweisen Entritualisierung in Bezug auf die vielfältigen Kastenvorschriften zur Erhaltung der rituellen Reinheit, dass sich eine Standes- und Gruppenreligion wie der Hinduismus vom Mutterboden lösen und missionarisch aktiv werden konnte; denn ohne ethnische Öffnung und Lockerung der rituellen Vorschriften hatte ein indischer Missionar durch den Kontakt mit anderen Völkern mit der Exkommunikation aus seiner angeborenen Gruppe zu rechnen, indessen Nicht-Inden, als unreine Barbaren bzw. *mlecchas* eingestuft, ihrerseits keine Aufnahme im traditionellen Hinduismus finden konnten.

Für die Entwicklung des neohinduistischen, im westlichen Missionsfeld tätigen Guru-Typus von heute ist darüberhinaus der bereits erwähnte Bewusstseinswandel im Westen von Bedeutung¹⁷. Dem westlichen – und aus bekannten Gründen ja auch indischen – Bedürfnis nach starken Vaterfiguren und dem Verlangen nach introspektiver und ritueller Heilsverwirklichung entspricht der Wandel der neohinduistischen Führergestalt vom didaktisch, sozial und interkulturell tätigen, intellektuellen *svāmī*-Typ¹⁸ der ersten Hälfte des Jahrhunderts, wie zum Beispiel die leitenden Mönche der "Rama-krishna Mission", zur charismatisch-heilerisch-psychagogisch geprägten Guru-Gestalt von heute¹⁹. Somit kann nach der Anpassung des Hinduismus an die sozialen und politischen Probleme des Mutterbodens einerseits und

15) Einzelheiten bei Hummel a.a.O., S. 119f.

16) Ebda., II.A.

17) Gegenstand von Kpt. VII.3.

18) *svāmī* ist die traditionelle Anredeform gegenüber dem in einen monastischen Orden aufgenommenen *brahmacārī* oder *grhastha* und wird, wie im Falle Vivekānandas (geb. Narendranāth Datta), "dem durch das Unterscheidungsvermögen Glückseligen", dem Mönchs-namen vorgestellt. Der Standestitel wird aber heutzutage zur Respekterweisung auf fast alle indischen Typen religiöser Autorität angewandt, unabhängig davon, ob eine Einweihung in den *saṃnyāsa* vorliegt oder nicht.

19) In funktioneller Hinsicht wurden mit Hummel (a.a.O., S. 19) "aus den lehrenden *Svāmīs* der zweiten Phase Gurus", auch wenn letztere häufig monastischen Traditionen angehören und den *svāmī*-Titel tragen.

an die ökonomischen Erfordernisse im Westen andererseits seit den fünfziger Jahren eine allmähliche Rückkehr zum charismatischen Guru-Muster beobachtet werden. Insofern diesen Guru-Typus Qualitäten auszeichnen, die alten Bedürfnissen des indischen Volkes entsprechen und im *saṃnyāsi*-Guru-Institut in der einen oder anderen Form immer lebendig geblieben sind, zeigt diese Entwicklung auch eine Kontinuität mit traditionellen Leitbildern an.

Das unterschiedliche Traditionsbewusstsein und Traditionsverhalten neohinduistischer Denker und religiöser Führer soll nun in Bezug auf das Guru-Verständnis anhand von zwei diametral entgegengesetzten Vertretern illustriert werden bevor wir auf die heutigen Formen, insbesondere das neohinduistische Guru-Institut und dessen Voraussetzungen, zu sprechen kommen.

KAPITEL VI:

ÜBERSTEIFERUNG UND VERWERFUNG DES GURU-INSTITUTS:

S.N.AGNIHOTRĪ UND J.KRISHNAMŪRTI

Einen negativen Höhepunkt in der Geschichte des Guru-Instituts überhaupt markiert der Brahmane Śiva Nārāyaṇa Satyānanda Agnihotrī (1850-1909), der in seiner ungereimten Lehre abendländische Naturwissenschaft und Naturphilosophie mit indischem Atheismus, Spiritismus und Streben nach Selbstvervollkommnung zu verbinden suchte. Unter Vorgabe der Verwerfung aller religiöser Traditionen ersetzte Agnihotrī den Gottesglauben durch den Glauben an den übermenschlichen¹ *dev(a)*-Guru, der als göttliche Seele (*dev-ātmā*) alle übernatürlichen Kräfte (*dev-śakti*) in sich zur Perfektion gebracht hat und dank derer er die Menschen von Finsternis, Unwissenheit und Sünde zu befreien imstande ist. In massloser Selbstüberschätzung proklamierte er sich selbst als *dev*-Guru und einzigen seiner Art, den die Natur in ihrem gesamten Evolutionsprozess hervorgebracht habe. Als angeblich einzig wahres Wesen, das heisst als einzig wahrer und höchster Meister, Retter und Entfalter höheren Lebens, beanspruchte Agnihotrī, allein kultischer Verehrung würdig zu sein. Unter dem Namen "Dev-Guru Bhagvān", dem offiziellen Titel des Gründer-Präsidenten des sog. Dev-Samāj, der "Gottes-Gesellschaft", liess er sein Photo oder sich selber in entsprechend aufgemachter Montur von der zahlenmässig kleinen, im Pañjāb verbreiteten Anhängerschaft einem Gott gleich verherrlichen².

Die Meister-Gestalt erfuhr aber auch in ganz anders gearteten neohinduistischen Kreisen, wie zum Beispiel in der Theosophischen Gesellschaft, eine Übersteigerung, die nach einer fälligen Korrektur rief. Anders als im Dev-Samāj nahm in der ursprünglich abendländischen Theosophischen Gesellschaft die Reaktion auf die Übersteigerung des Guru-Glaubens innerhalb ihrer selbst im Telugu-Brahmanen Jiddu Krishnamūrti (1895-1986) eine eigenwillige Gestalt an und kann als von deren damaligen Führern selbstverschuldet betrachtet werden. Krishnamūrti selbst gehört freilich nur bedingt dem Neohinduismus an, nämlich als dessen Opfer – was seine frühe, theosophische Lebensphase anbetrifft – und in Bezug auf seine vehemente Reaktion auf diese Erfahrung – was sein eigenständiges Lebenswerk angeht.

1) Zur Idee des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte und bei Aurobindo, der ebenfalls unter Aufnahme des abendländischen Evolutionsdenkens auf sie zurückgriff, siehe die Beiträge von O.Wolff und E.Benz in ders. (Hg.) 1961.

2) Glasenapp 1928, S. 42ff.; für ein vielsagendes Bild siehe Farquhar 1967, pl. VIII.

Die Theosophische Gesellschaft ist im Jahre 1875 in New York vom Amerikaner H.S.Olcott und der Russin H.P.Blavatsky gegründet worden, liess sich aber schon 1882 in Adyar bei Madras nieder. Dort erhielt ihr ursprünglich auf westlichem Okkultismus und Spiritismus beruhendes, stark synkretistisches Lehrgebäude ein hinduistisch-buddhistisches Gepräge³. Aufgrund ihrer pauschalen Verteidigung des Hinduismus und zeitweise aktiven Rolle (A.Besant) in der Nationalbewegung gewann sich die Gesellschaft unter den Indern eine grosse Anhängerschaft.

Auf der Suche nach dem neuen Messias nach Jesus stiess sie im Jahre 1909 auf den damals vierzehnjährigen Krishnamūrti. Der Jüngling wurde alsbald aus seiner mittelständisch-orthodoxen Familie herausgerissen und zwei Jahre später zum geistigen Oberhaupt des neugegründeten "Ordens des Sterns des Ostens" ausgerufen⁴. Von diesem Zeitpunkt an war der fragile, scheue und träumerische Jugendliche jeglicher Freiheit beraubt. Gegen den Willen seines Vaters mit seinem Bruder nach England gebracht, wurde der unglückliche Krishnamūrti auf seine Rolle als kommender Weltenlehrer getrimmt. Seine streng theosophische Erziehung stand ganz im Zeichen telepathischer Anweisungen, die angeblich von Vertretern einer okkulten, im tibetischen Himālaya lokalisierten Welt-Meister-Hierarchie⁵ empfangen und in unerbittlich autoritärem Stil durchgesetzt wurden. Andererseits wurde er als zukünftiger Meister des neuen Zeitalters von einer Atmosphäre der Ehrerbietung und Verehrung spezifisch theosophischer Prägung umgeben, welche im Normalfall zu einer abnormen seelischen Entwicklung führen musste.

Obwohl sich Krishnamūrti zunächst in die auferlegte, mediumistische Führerrolle gefügt hatte⁶, vermochte er zu widerstehen und allmählich zu sich selbst zu finden. Der Tod seines geliebten Bruders schliesslich führte ihn in die Einsamkeit, aus der er mit der Gewissheit zurückkehrte, mit der absoluten Wahrheit eins geworden zu sein und vollumfängliche Selbst-Erkenntnis erlangt zu haben⁷. Im Jahre 1929 hatte er diese Erfahrung soweit in sein Leben integriert, dass er ihr auch gegen aussen den notwendigen Freiraum verschaffen konnte. Statt der langersehnten Offenbarung als neuer Weltenlehrer gab Krishnamūrti seiner zahlreichen

3) Gonda 1963a, S. 317; für eine Einführung siehe Blavatsky 1969.

4) Ob Krishnamūrtis Präsentation als Reinkarnation Christi spaltete sich die deutsche Sektion unter Rudolf Steiner in den Jahren 1912/13 von der Muttergesellschaft ab und gründete die Anthroposophische Gesellschaft, welche hauptsächlich der abendländisch-christlichen Tradition verpflichtet ist und nur gewisse indische Elemente, wie zum Beispiel die Lehre von *karma* und Wiedergeburt, beibehielt (Hemleben 1963, S. 79f.)

5) Leadbeater (1973) gibt erschöpfende Auskunft über die theosophische Meister-Hierarchie, das diesbezügliche Meister-Schüler-Verhältnis und die Initiationsstufen.

6) Mit fünfzehn Jahren legte er unter dem Namen "Alcyone" die von seinem okkulten Meister empfangenen Lehren nieder und bekannte sich im Vorwort in aller Form zum Guru-Śiṣya-Verhältnis und der absoluten Autorität des Meisters:

Without Him I could have done nothing;
but through His help I have set my feet upon the Path.

(Alcyone 1976, S. 11.)

7) Lutyens 1975, S. 249f.

Anhängerschaft die Auflösung des Sternen-Ordens bekannt und sagte sich von allen angetragenen Reichtümern, von jeder Gefolgschaft und Organisation los. Zugleich bezeichnete er in jener denkwürdigen Rede die Grundlinien seiner bis heute gültigen religiösen Revolution vor:

Ich sage Euch, dass die Wahrheit ein pfadloses Land ist, dem Ihr Euch nicht auf einem festgetretenen Pfad nähern könnt, durch keine Religion und keine Sekte. Die grenzenlose und unbeschränkte Wahrheit... kann nicht organisiert werden.⁸

Seine Anhänger warnte er davor, aus ihm einen Käfig zu machen, und rief sie dazu auf, die Wahrheit, Ewigkeit und Erleuchtung aufgrund eigener Anstrengung frei von jeder Autorität und Angst und frei von Vergangenheit und Tradition in sich selbst zu erforschen:

Ich verabscheue es, dass sich jemand mein Jünger nennt. Seid vielmehr die Schüler eigenen Verstehens, das die Frucht reifer Erkenntnis und grosser Liebe ist. Betet nicht die äussere Gestalt von Krishnamurti an, sondern verehrt die Wahrheit, die ewige, die als schöpferische Kraft in Euch liegt und die keine äussere Autorität duldet.⁹

Diese Worte bedeuteten nicht nur den unwiderruflichen Bruch mit seiner theosophischen Vergangenheit, sondern ebenso mit seiner orthodox-hinduistischen Herkunft¹⁰ und mit dem traditionellen Denken überhaupt. Da sich in seinem Genius die verständliche Abscheu vor jeder Konditionierung des menschlichen Geistes mit einer tiefen Wahrheits- und Menschenliebe verband, verblasste Krishnamurtis Leben nicht, sondern erfuhr in seinem nachfolgenden Lebenswerk seine eigentliche Bestimmung und Erfüllung. In erstaunlich realistischer Voraussicht¹¹ erklärte er in derselben Rede:

Ich will in der Welt eine bestimmte Sache verrichten und werde sie mit standhafter Konzentration verfolgen. Ich interessiere mich für eine einzige, lebenswichtige Angelegenheit: den Menschen frei zu machen. Ich möchte ihn von allen Käfigen, von allen Ängsten befreien und will weder Religionen oder neue Sekten begründen, noch neuartige Theorien und Denksysteme aufstellen.¹²

8) Schmidt 1970, S. 7. Die später ins Leben gerufene "Krishnamurti Foundation" mit Hauptsitz in England und Vertretungen in der ganzen Welt organisierte lediglich Krishnamurtis Gesprächswochen (siehe Anm. 11) und besorgt die Publikation seiner Gespräche. Die einzige soziale Institution der Stiftung – eine Schule – befindet sich im Einzugsgebiet von Bangalore (Rishi Valley School, Chittoor Dist., A.P.)

9) Ebda.

10) Krishnamurtis Verbundenheit mit seiner angestammten Tradition war trotz allem im Jahre 1925 noch so stark, dass er durch die persönliche Konsekration des theosophischen Hindu-Tempels in Adyar ein reformiertes Ritual einführte (Lutyens a.a.O., S. 222).

11) Noch in hohem Alter und bis kurz vor seinem Tode hielt Krishnamurti die alljährlichen Diskussionswochen in Saanen-Gstaad (Schweiz) – wo wir ihn erlebt haben –, Brockwood (England) und Ojai (Kalifornien) auf einem einfachen Holzstuhl sitzend ab.

12) Lutyens a.a.O., S. 273; vgl. S. 250.

Denn, wie sich der spätere Krishnamūrti vernehmen lässt:

Wo Autorität ihre Herrschaft ausübt und wo ihr die Menschen Gefolgschaft leisten, da hat jede Einsicht in das Wesen des Seins ein Ende.¹³

Zur Erfüllung seiner globalen Lebensmission wählte Krishnamūrti den Weg des unabhängigen, kompromisslosen Streiters der Wahrheit, der in seinen allseits offenen, internationalen Freundeskreisen nicht als charismatische oder moralische Autorität auftritt, sondern als unbequemer, dynamischer Dialogpartner seine Zuhörer von allen Konditionierungen zu befreien sucht. Bei aller Offenheit und Varietät seiner Fragestellungen fokussieren Krishnamūrtis stets spontanen bzw. unvorbereiteten pädagogischen Gesprächsbemühungen letzten Endes um die Erweckung des Verständnisses, dass die eigene unvermittelte Erfahrung das einzig wahre Erkenntnismittel ist, und dass in der Innowerdung des untrüglichen und unbestechlichen, ewigen Selbst der einzige Schlüssel zu wahren Glück liegt. Sein unkonventioneller Weg der Wahrheitsfindung, der hohe geistig-intellektuelle Reife voraussetzt, kann mit Vorbehalt auch als moderne von allen traditionellen Elementen freie, überzeitliche Form des *jñāna-mārga* betrachtet werden.

In seiner dialogischen Lehrweise und unermüdlichen Bekämpfung aller Traditionen und aller moralischen und geistigen Autoritätsstrukturen, insbesondere jene des Guru-Instituts, scheint Krishnamūrti jedoch nicht nur seiner eigenen Verwirklichung, sondern ebenso seiner hinduistischen Kindheit und vor allem seiner theosophischen Jugendzeit verpflichtet gewesen zu sein. Die theosophische Leidenszeit lieferte ihm jedenfalls ein unerschöpfliches Material für seine einseitige Demaskierung und Entmystifizierung der Guru- und allgemeinen Meister-Gestalt¹⁴ und verbaute ihm lange eine differenzierte und neutralere Sicht¹⁵.

Rückblickend muss schliesslich festgestellt werden, dass die theosophischen Hellseher C.W. Leadbeater und A. Besant nicht weit gefehlt haben. Krishnamūrti hat zwar die spezifische, ihm zugedachte Rolle als zeitgemässer Welterlöser verworfen, doch nur um sie gegen eine selbstaufgelegte Rolle einzutauschen, die der faktischen Funktion nach jener eines Weltlehrers – und sei es im Sinne eines universalen Lehrers der Freiheit – in nichts nachsteht. Darüberhinaus versteht sich von selbst, dass auch hier eine Konditionierung nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden kann, wiewohl es Krishnamūrti seinen Zuhörern nicht leicht macht, ihn zu missverstehen oder gar als Guru zu missbrauchen. Es ist denn auch gerade seine rege Vortragstätigkeit über ein halbes Jahrhundert hinweg, die den zwiespältigen Eindruck hinterlässt, dass Krishnamūrti just darin seiner Botschaft der Antiautorität untreu wird. Mit einigem Recht möchte

13) Krishnamurti 1957, S. 89.

14) E.g. ebda., S. 22ff., 88, 158ff.

15) Für diese siehe ders. 1972, S. 108.

ihm ein deutscher *sādhaka* und Kenner der modernen Guru-Szene¹⁶ deshalb auch nur die eine Frage stellen, warum er überhaupt zu Menschen spreche, da Krishnamūrti ja jede Lehrtätigkeit für unnütz erkläre und allein den Guru im Herzen sprechen lassen wolle. Mit dieser Botschaft zieht Krishnamūrti zwar all jene Sucher an, die keinen Meister zu haben wünschen, trifft diese jedoch indirekt bzw. unbewusst, das heisst in seiner uneingestanden, verdeckter Funktion als massgebende Lehrautorität letzter Werte¹⁷.

Zwischen dem selbstkreierten Übermensch Agnihotrī und dem anspruchlosen Revolutionär Krishnamūrti bestehen in jeder Hinsicht unüberbrückbare Divergenzen, die auch durch die gemeinsame – beim ersteren selektive, beim letzteren radikale – Verwerfung der Tradition(en) nicht wesentlich abgeschwächt werden. Vielmehr kommt in ihrer je extremen Haltung gegenüber dem Guru-Institut die phänomenologische Spannweite im Neohindusmus zum Ausdruck, welche in den nachfolgenden Kapiteln unter verstärkter Bezugnahme auf die Gegenwart ergänzt werden soll.

16) V.Gausmann mündl.

17) Eine zeitgenössische Guru-Kritik ganz anderer Art stammt von Rabindranath R. Maharaj (und D.Hunt 1979), der als Kind eines hochverehrten orthodox-brahmanischen Gurus in einer Hindu-Gemeinschaft Trinidads aufwuchs und welchem schon in jungen Jahren von der Gesellschaft die väterliche Guru- und *pandita*-Rolle angetragen wurde. Über innere und äussere Krisen in Evangelisationskreise gekommen, trat er zum Christentum über und nahm in seinen Missionsbemühungen einen polemischen Kampf gegen den östlichen Mystizismus und das Guru-Wesen auf.

KAPITEL VII:

DIE VORAUSSETZUNGEN DES GURU-INSTITUTS DER GEGENWART IN INDIEN UND IM WESTEN

1. DIE INDISCHE SITUATION: INTELLEKTUELLE IDENTITÄTSFINDUNG UND TRADITIONELLE GURU-GLÄUBIGKEIT DES VOLKES

Die indische Presse¹ und das moderne Literaturschaffen haben in den letzten fünfzehn Jahren in den gebildeten Kreisen zur Entwicklung einer zwischen den eben dargestellten Polen des Guru-Verständnisses und zwischen Traditionalität und Modernität vermittelnden Meinungsbildung und Identitätsfindung beigetragen. Unter Verweis auf Yajñavalkya, den grossen Meister upaniṣadischer Zeit, der sich nicht um seine indische Identität gekümmert habe, betont der Schriftsteller und Akademiker U.R. Anantha Murthy², dass sowohl die Imitation des Westens, als auch der Rückgriff auf die eigene Vergangenheit zu (kultureller) Sterilität führten und den Blick für die unmittelbare Wirklichkeit verstellten.

Heutzutage sind viele Intellektuelle weder bereit, sich der traditionellen blinden Guru-Gläubigkeit unbesehen zu verschreiben, noch wollen sie dem Guru-Institut auch im technologischen Zeitalter eine Existenzberechtigung grundsätzlich absprechen, wie eine autodidaktische Heilswerkverwirklichung in der Regel auch heute nicht als gangbarer Weg ins Auge gefasst wird. Typisch für diese ambivalente Haltung gegenüber dem modernen Guru-Institut ist die Unterscheidung im neueren Hindī-Sprachgebrauch zwischen *pakkā-* (reif, [gar-]gekocht; ferner: andauernd, erfahren) und *kaccā-* (roh, unreif; ferner: unvollkommen, unecht) Guru. In ironischem Sinne kann deshalb auch ein Gauner oder Schelm *guru* geheissen werden. Der *Practical Hindi-English Dictionary* erklärt *guruḍam* – von Englisch "gurudom" – mit "effort to create an intellectual dominion by self-aggrandisement" und trifft damit den Kern der Guru-Kritik gebildeter Kreise. Dementsprechend geben viele moderne indische Schriftsteller ihrer Kritik an den heutigen *svāmīs* und ihrer sozialen Rolle ironischen oder satirischen Ausdruck³.

1) z.B. *The Illustrated Weekly of India* unter dem ehemaligen Herausgeber Khushwant Singh; siehe auch Shils 1961.

2) In seinem literaturkritischen Essay "Suche nach einer Identität: Aus der Sicht eines Kannaḍaschriftstellers" (Übers. v. M. Duckwitz u. J. Lütt in: Lütze (Hg.) 1980, S. 47); vgl. Nirmal Varma in seinem bereits erwähnten Essay (ebda., S. 13).

3) z.B. der zeitgenössische Tamil-Schriftsteller Periyaswamy Thooran in seiner Kurzgeschichte "Geschenk der Gnade", in welcher sich zwei *svāmīs* darüber streiten, welcher über grösseren Einfluss verfügt. Schliesslich entscheidet dies eine Fähigkeit, für

Für eine wohl hellhörig gewordene, doch nicht der eigenen Tradition völlig entfremdete Intellektuellen-Schicht darf hingegen der Aussage eines Buchhändlers im Zentrum Neu Delhis repräsentativer Wert zugesprochen werden. Als er das Guru-Phänomen gemeinhin mit dem Begriff "Ausbeutung" abgetan hatte, fügte er zuerst nachdenklich, dann mit verstärktem Nachdruck hinzu:

Es ist sehr schwierig den wahren Guru zu finden;
sicher aber ist, dass jeder einen Guru braucht.

Aber auch unter der Landbevölkerung geht mit dem verbreiteten Bewusstsein für Scheinheilige die traditionelle Einsicht in die Notwendigkeit der Unterweisung und Führung durch einen Guru einher. In Bezug auf das Wunderwirken eines *sādhū* bemerkte ein besonders kritisch eingestellter Informant gegenüber Carstairs:

Er ist ein *daung* (Schwindler)^{3a}. Er ist *na-guru*⁴, er versucht, sich seinen Weg zur Gegenwart Gottes ohne Hilfe zu erzwingen, und das kann man nicht. Man muss Schritt für Schritt unterwiesen werden, wie ein Junge das Handwerk seines Vaters erlernt.⁵

Ebenso zeichnete ein neunundzwanzig Jahre alter, verheirateter Sohn eines kleinen Landbesitzers aus demselben Informantenkreis ein traditionelles Bild des Guru-Śiṣya-Verhältnisses:

Ein Guru ist wie jemand, der Saat streut. Bevor die Saat gestreut wird, heisst es schwer arbeiten und die Erde pflügen und düngen, bis sie bereit ist.⁶

Hernach beschrieb er die Disziplin, der er sich unterzog und die in der angegebenen Reihenfolge gewissenhafte Reinlichkeit und das Vermeiden der Berührung von Angehörigen unterer Kasten bzw. jeder Berührung mit ihnen beinhaltete, ferner die Ausbildung der Fähigkeit, ohne Schlaf auszukommen, die Übung physischer Yogamethoden, Enthaltensamkeit von Fleisch und Wein und von Geschlechtsverkehr.

Angesichts des enormen Angebotes auf dem modernen "Guru-Markt" in urbanisierten Regionen, welches selbst von Vertretern dieses Berufsstandes

seinen Verehrer schmackhafte Kekse zubereiten zu können (Zvelebil 1974b, S. 96). Ein anderes Beispiel ist ein satirisches Drama des neueren Marathi-Schriftstellers P.K. Atre mit dem bezeichnenden Titel *buvā tethe bāyā*, "Wo ein *buvā* ist, sind Frauen" (S.G. Tulpule mündl.) *buvā* bezeichnet zunächst einen heiligen Mann, dann aber auch in leicht spöttisch-ironischem Sinn einen Pseudo-Heiligen (G.D.Sontheimer mündl.)

3a) Vgl. Hi.-Mar. *ḍhoṅḍ* bzw. *ḍhoṅḍī*: Hochstapler, Hypokrit.

4) Das heisst ein Pseudo-Heiliger.

5) Carstairs 1963, S. 125 (Kalu Lal).

6) Ebda., S. 125f. (Vikram Singh). Vgl. Rajabs diesbezügliche Erfahrung und metaphorischen Ausdruck (Raj. 8.19):

When the guru speaks to the disciple,
he is like a farmer who throws seeds in his field:
Through the mercy of God, [the love for] the Name is then born in the disciple,
as the field yields a harvest when the king makes it rain.

mit den lukrativen Einkommensverhältnissen in Zusammenhang gebracht wird⁷, gibt der im Ruhestand lebende Sikh-Offizier Sujan Singh Uban dem Sucher folgende Auswahlkriterien an die Hand:

Try to find someone who is sparsely clothed, barefooted, who neither eats nor sleeps too much; who gives away more than he gets daily and is known always to do so, who talks little but who remains constantly immersed in God and is love, personified. He will speak the truth, no matter how much it hurts some egos. His very presence will be elevating and soul-satisfying, and in his presence you will forget all your worries. He will be the support of the poor, whom he will love more than those who are better placed in life. There will never be a word of censure on his lips against any faith or any individual. You will develop respect and love for him, a love that will be so intense that you will be driven to distraction if you cannot meet him as often as you like. If you ever find one like him, never leave him; he is the guru who is a personification of God. If, through some misfortune, you cannot contact such a one, it is better to do without a guru, since a false one is worse than none at all.⁸

Zur Erfüllung seines Lebenszieles hat, laut Uban, der Schüler seinerseits folgende Qualifikationen mitzubringen:

... the aspirant has to have an intense desire to meet his Creator. The journey is long and arduous and needs immense patience. Egotism must be replaced by humility and self-surrender to the chosen guide ... The aspirant should be prepared to wage a relentless war against the five enemies of sex, anger, avarice, attachment and ego, on the battlefield of worldly life. The aspirant must develop love and compassion for all. Vegetarian food and the company of similarly inclined people will be a great help. – Family life is the only field in which one can learn moderation and follow what is called the Middle Path, between asceticism and sensualism... It is here [*dharma khand*] that the mind can be disciplined.⁹

7) Gurudev Svāmī Muktānanda Paramahansa (1909-1982) – einem Schüler des tantrischen *mauna*-Guru Nityānanda (? -1961) –, der selbst über eine grosse ausländische und neo-hinduistische Anhängerschaft verfügt und in einem wohlhabenden, westlichem Standard angepassten *āśrama* lebte (Brent 1973, S. 230ff.; vgl. White 1973/74), beschrieb die Situation folgendermassen:

The number of so-called gurus has multiplied in the world, with everybody claiming the title... All these new cults and sects, spreading like wildfire, are in fact nothing more than a means of livelihood, a form of profitable commerce, involving no labor.

(zit. in Mlecko 1975, S. 63, Anm. 152; vgl. Kakars [1984] anregende, wenngleich einseitig freudianische Kritik der zeitgenössischen Guru-Szene [e.g. 2. Teil].)

8) Uban 1978, S. 135; vgl. S. 138ff., ebda.

9) Ebda., S. 149, 151; zu den fünf "Feinden" – *kāma*, *krodha*, *lobha*, *moha* und *ahaṃ-kāra* – siehe ebda., S. 144ff. Auf Seite 151 heisst es:

Es interessieren uns hier weniger die religionsgeschichtlichen Quellen, aus welchen Ubans Definition des Guru-Instituts schöpft, als die Tatsache, dass es sich hier um das Idealbild des *bhakti*-Guru-Instituts moderner Prägung handelt, wie es von einer Mehrheit unter den gebildeten Schichten heute geteilt werden dürfte. Neben einer wesenhaften Kontinuität mit traditionellen Leitbildern verraten die *exklusive* Betonung einer sozialetischen Funktion des Gurus und einer innerweltlichen Heilswirklichkeit die Auseinandersetzung mit und Anpassung an die veränderten sozialen und kulturellen Verhältnisse.

Unter Anknüpfung an die monistische *jñāna*-Tradition kommt der zeitgenössische Mediziner, Homöopath und Psychiater, *yogī* und *saṃnyāsī* Rāmamūrti S. Mishra bzw. Śrī Rāmamūrti in seiner beachtenswerten Rezeption und Kritik des modernen Guru-Instituts zu entsprechend modifizierten Schlussfolgerungen. Seine enge Vertrautheit sowohl mit der indischen Tradition und Spiritualität als auch mit der westlichen Kultur und Zivilisation erlaubt Rāmamūrti eine ausgewogene Beurteilung und Vermittlung zwischen traditionellen und modernen Erscheinungen und lässt ihn in seiner ideellen Nähe zur Human Potential-Bewegung ein universal gültiges, kosmisches Weltbild und Heilskonzept anstreben und vertreten^{9a}. Seinem Guru-Verständnis die neovedāntische Philosophie zugrundelegend, bezeichnet Rāmamūrti den Guru, den Schüler und die Welt als in ihrer wahren Form rein spiritueller Natur und als identische Wesenheiten. In auffälliger, doch unausgesprochener Affinität zum *ātma*-Guru-Institut Viṣṇu-Kṛṣṇas, und selbst zu jenem Cūḍālās im Yogavāsīṣṭha, was seine Heilsmethodik anbetrifft, begegnet dieser moderne *ātma-jñānī* der vorherrschenden Veräusserlichung des Guru-Instituts mit einer konsequenten Internalisierung des Heilsweges und der Führungsautorität selber. Anders als im traditionellen *jñāna*-Guru-Institut, zum Beispiel upaniṣadischer Art, in dem der Schüler schrittweise von der partikularen Wahrnehmung der bekannten Erscheinungsvielfalt zur Verwirklichung von deren substantieller Einheit und der wesenhaften Identität des Selbst mit dem Guru, Gott und Kosmos geführt wird, verweist Rāmamūrti den Schüler an erster Stelle auf den immanenten *ātma*-Guru:

Like Arjuna... you have to enter the battlefield of Kurukshetra and attack and kill your closest kith and kin, in the form of the five enemies.

Hi.-U. *dharma khand* entspricht Skt. *dharma-kṣetra*.

9a) Auf dem Hintergrund einer orthodox-brahmanischen Erziehung, originaler Kenntnis der hinduistischen Tradition und der Verbindung mit mehreren grossen Guru-Persönlichkeiten einerseits und einer klinischen Berufskarriere in Indien und im Westen andererseits verbindet Mishra in sich die yogisch-spirituelle Tradition Indiens mit dem modernen naturwissenschaftlichen Denken des Westens. Unter dem Namen Rāmamūrti lebt Mishra seit Beginn der siebziger Jahre als unkonventioneller *saṃnyāsī*-Guru ("I am not a Swami or a guru, but a man of my own design."), Begründer spiritueller Zentren in New York und San Francisco, und als Lehrer am California Institute of Asian Studies (ebda.) und am Institute of Human Potential Psychology in Palo Alto (Calif.) zumeist in Amerika (Murray 1980, S. 9f.; wir beziehen uns im Folgenden auf Rāmamūrtis Essay "On Recognising A Guru", ebda., S. 10-15).

He who is in search of a guru should first seek the guru within himself. If he seeks a guru outside without seeking the guru within, then he is consciously and unconsciously stupifying himself. He who has no faith or confidence in his own inner guru and is trying to have faith and confidence in an outer guru, such a person may enjoy his illusions for a while, but ultimately he is forced to be disillusioned. It is sure that one cannot live without a guru, but it is equally sure that the search for a guru begins within and then in the outer guru, and then in God...
 Ultimately inner guru, outer guru and God merge into the reality, which is called "One-without-a-second".

Rāmamūrtis Guru-Verständnis ist zwar nicht mit dem radikal anthropozentrischen und psychologischen Cūḍālās oder mit dem radikal "anti-autoritären" J.Krishnamūrtis gleichzusetzen, insofern ausserdem vermerkt wird, dass die Suche nach einem äusseren Guru notwendig wird, wenn keine direkte Kontaktnahme mit dem ewig jungen und offenen Guru in unserem Herzen möglich ist. Auch dann soll jedoch die einzige Funktion des Gurus darin bestehen, dem Sucher die Verbindung mit dem inneren Guru zu ermöglichen, wie dieser selber über seiner Suche nach einem Guru die Erfahrung der inneren Wirklichkeit nicht vergessen dürfe. Überhaupt ist eine bewusste, aus unserer Sicht zeitbedingte Relativierung der Funktion der leibhaftigen Guru-Gestalt unverkennbar, welche auf intellektueller Ebene erkenntnistheoretisch begründet wird. Die physische und psychische Form des Gurus unterliegt einem stetigen Wandel und ist daher nicht (absolut) verlässlich bzw. nicht über jede Täuschung erhaben. Verlässlich, vollkommen glaubwürdig und wesentlich ist allein die persönliche, innere Erfahrung, welche über beständige, ununterbrochene Selbstanalyse oder Selbstergründung (self-enquiry) zu einer kosmischen Bewusstheit (awareness) führt, in der wir uns gewahr werden, dass jede Person und jede Lebenssituation unser Guru sein kann. An Dattātreya's kosmisches *sarva-ātma*-Guru-Institut erinnernd, vertritt Rāmamūrti ein totales Guru-Institut, welches von der alltäglichen zwischenmenschlichen Beziehung bis zum kosmischen Einheitsbewusstsein und Naturerlebnis die Totalität der (potentiellen) Lebenserfahrung in sich schliesst:

Nature is the ultimate teacher, and it has only one goal for all beings – especially all human beings – to bring them all from the field of multiplicity into the realm of unity.

Auf dem Hintergrund dieses bald mikrokosmischen – was die aktuelle, anthropozentrische Heilsverwirklichung anbelangt – bald makrokosmischen Guru-Verständnisses – was die absolute Erfahrung der letzten Wirklichkeit anbetrifft – ist Rāmamūrtis negative und positive Guru-Definition zu verstehen:

With this outlook one can see the misdirectedness of those who claim

that "The Guru" that they happen to have come into contact with is the one and only "World-Enlightened One", and by no other teacher can one attain such grace. In the same vein, those "gurus" who claim that they are the *Avatar* of the Age, definitely create a storm of confusion with their claims...

The true guru is he who removes the power of competition and jealousy from your heart, and makes your heart able to love not only all the gurus of the world, but all the creatures of the world and all fellows of not only the present, but also of the past and the future...

The true guru is he through whom you can experience your Self, total humanity, all incarnations of God and all phases of the universe.

Im heutigen Indien sind es indes nicht die im Westen prominenten Guro-Bewegungen, die eine magnetische Anziehungskraft auf die Volksmassen ausüben, sondern begabte Charismatiker und magische Heiler, wie Satya Sāī Bābā (geb. 1926)¹⁰ und Nīlakantha Tatajī (geb. 1935)¹¹ im Süden, oder bewegende Mystiker, wie Charan Singh (geb. 1916) des Rādhāsoāmī Satsaṅg Beās¹² und die inzwischen verstorbene Ānandamayī Mā (1896-1982)¹³ im Norden. In mehr oder weniger reiner Form bewahren diese Gurus eine lebendige Kontinuität mit der einen oder anderen Tradition. In Verbindung mit Wunderwirken oder einer einfachen, volksnahen Botschaft der Liebe und der Erlösung vermögen sie aufgrund ihrer charismatischen Ausstrahlung immer wieder Zehntausende von Verehrern und Schülern zu mobilisieren, unter welchen der nicht-indische Anteil bis heute verschwindend klein ist.

Daneben sind aber auch die Grabstätten grosser Heiliger, wie Rāma-krishna und Sāī Bābā von Shirdī (1856[?]-1918)¹⁴ – als dessen Inkarnation sich Satya Sāī Bābā versteht – , Aurobindo (1872-1950)¹⁵ und Ramana Maharshi (Ramaṇa Maharṣi; 1879-1950)¹⁶, die sich freilich durch verschiedene Erfahrungshorizonte und Traditionsverhältnisse voneinander unterscheiden, vielbesuchte Wallfahrts- und "Meditationszentren" überregionaler Bedeutung. In der Tat muss man sich fragen, ob es bloss ein Zufall ist, dass jenem Buchhändler in Neu Delhi zwei *verstorbene* Gurus – Viveka-ānanda und Ramana Maharshi – am vertrauenswürdigsten erscheinen, oder

10) Siehe neben White 1972 vor allem Ruhela [and] Robinson (eds.) 1977; ferner die Darstellung des Schülers H. Murphet, *Sai Baba: Man of Miracles*, und ders., *Sai Baba Avatar: A New Journey into Power and Glory*, Madras etc. 1971 bzw. 1978.

11) Wie Satya Sāī Bābā ist der jüngere Nīlakantha Tatajī durch Materialisationen bekannt geworden; siehe den Beitrag von R.B. Basrur in Khushwant Singh (ed.) 1975, S. 36-44.

12) Zur Einführung siehe Ashby 1974, S. 71-90.

13) Siehe Lipski 1977, und ders. 1969, sowie Desjardins 1974 (S. 69-104) in Bezug auf ihren *āśrama*.

14) Biographien stammen von den Ramana Maharshi-Schülern Osborne 1974, und N.V. Gunaji, *Shri Sai Satcharita or The Wonderful Life and Teachings of Shri Sai Baba*, 2nd. edn., Bombay 1954.

15) Zur Einführung siehe Wolff 1967, und Dockhorn o.J.

16) Als erste Einführung siehe Steinmann 1986 (mit einer Rezension über Mlecko 1975 und ausgewählter Literatur); ausserdem Godman (ed.) 1985.

ob ein Zusammenhang besteht zwischen der anhaltenden, und was Ramana Maharshi anbetrifft, sogar wachsenden Popularität grosser Heiliger der jungen Vergangenheit einerseits und der auch in Indien immer wieder von Auswüchsen heimgesuchten professionellen Guru-Szene der Gegenwart anderseits.

Selbst unter den indischen Intellektuellen, die doch nie einem abendländischen Rationalismus zuzurechnen sind, hat jedoch das geschärfte Guru-Bewusstsein nichts am tiefgehenden Verlangen nach lebendiger Nachfolge, Verehrung und Berührung heiliger Männer und Frauen verändert, in welchen Wort und Gestalt des Gottes nach wie vor unmittelbar gesucht und gefunden wird¹⁷. Heute wie vor fünfzig Jahren können prunkvolle Guru-Prozessionen durch Vororte und Dörfer beobachtet werden, die dem Volk Gelegenheit geben, über den Anblick (*darśana*) des Gurus oder sogar die rituelle Verehrung seiner Füsse und die Einnahme der durch die Berührung mit ihm konsekrierten vegetarischen Darbringungen (*prasāda*) an seiner reinigenden Potenz und segenspendenden Gegenwart teilzuhaben und religiöses Verdienst zu erwerben¹⁸. An dieser Stelle sind die traditionsbewussten Śaṅkarācāryas bzw. Jagadgurus von heute herauszustellen, deren Titel, "Lehrmeister der Welt", bei ihrer universalen Funktion und integrierenden Wirkung über die orthodoxen Volkskreise hinaus nicht ganz unangemessen ist.

In Verkörperung der vedischen und vedāntischen Orthodoxie, und darüber hinaus geradezu Inbegriff der hinduistischen Tradition und Kultur, repräsentieren die Śaṅkarācāryas im heutigen Indien die klassische Hindu-Persönlichkeit überweltlicher Ausrichtung. Oft vereinigen sie in sich hohe intellektuelle, organisatorische und kommunikatorische Fähigkeiten mit überzeugender *bhakti*- und *jñāna*-Religiosität. Dank ihrer polyvalenten Persönlichkeit zeigen sie sich gemeinhin nicht nur ihrer administrativen Aufgaben als Ordensvorsteher eines der fünf grossen Śaṅkara-*maṭha*¹⁹, auch

17) Gensichen 1969, S. 350.

18) O'Malley berichtet von *mahārāja*, "grosser König", genannten Gurus Bombays vor einem halben Jahrhundert (1970, S. 197f.):

They make progress through the villages in great state, and when one visits a house, he is enthroned and worshipped as if he were a present deity. His feet are washed in water or a mixture made of water, *ghī* (clarified butter), milk, sugar and honey, which is sipped by his followers, who believe it has been consecrated by contact with his person.

Im Phänomen des *prasāda* als durch die Berührung mit einem Kultbild oder einer heiligen Person oder auch nur durch deren diesbezügliche gedankliche oder spirituelle Vertiefung bzw. "Aufladung" gesegnete "heilige Speise" begegnen wir einer weiteren traditionellen Erscheinung des hinduistischen Transsubstantialismus. Diese *prasāda*-Form stellt gleichsam die sinnenfällige Form des "gnädigen Wohlwollens" des Guru-Gottes dar. Die eminente Bedeutung, welche der gottgesegneten Speise im Hinduismus beigemessen wird, erhellt beispielsweise aus der Überlieferung, dass Cakradhar einem Unberührbaren (*camār*) dadurch Gottesbewusstsein schenkt und in einen Gottmenschen verwandelt, indem er ihm vorgekauften Betel anbietet und zum Essen gibt (Līlā.Pūrva. 27 bzw. Sontheimer 1982, S. 335ff.); oder aus folgendem Ausspruch Jñāneśvara's (Jñ. 13.448 ; Pradhān) in Bezug auf das Verhalten eines vorbildlichen *bhakta*:

Should he by chance obtain some of the leavings of his guru's meal, [they would be a feast compared with which even] the bliss of *samādhi* would disgust him.

19) D.h. einschliesslich Kāñcī: Von Devasenapathi (1975, pt. two) stammt ein akade-

vidyā-pīṭha, "Sitz des Wissens", genannt, gewachsen, sondern vermögen als asketische Wandermönche über ihre publikumsgerechte, ausschliesslich mündliche Unterweisung alle Sektoren der traditionelleren Hindu-Gesellschaft anzusprechen.

Das heutige *jagad*-Guru-Institut zeichnet sich durch drei verschiedene Typen des Guru-Śiṣya-Verhältnisses aus²⁰. Der weitverbreitetste Typus findet sich in der "öffentlichen" Beziehung zwischen dem Guru und seiner überaus grossen Verehrerschaft aller Schichten und Gottesbekenntnisse. Ihre durch einfache *bhakti* und *śraddhā* gekennzeichnete Haltung wird vom Guru auf seinen ausgedehnten Reisen durch die Gewährung seines *darśana*²¹, durch devotionalen Tempelkult und volksnahe *dharma*-Vorträge genährt, die Anleitung zur Orthopraxis bieten. Im engen monastischen Rahmen ist dann zwischen dem Ordensvorsteher und den im *maṭha* ansässigen *brahmacārī*- und (sexuelle Enthaltsamkeit beobachtenden) *gṛhastha*-Bediensteten, die alle vom Jagadguru selbst ausgewählt werden und zu welchen auch die mit dem *vidyā-pīṭha* assoziierten *paṇḍita* und Akademiker zuzurechnen sind, ein persönlicheres, im traditionellen Sinn Guru-Śiṣya nennbares Verhältnis möglich. Der direkte Umgang mit dem Jagadguru schafft nicht nur Raum für *guru-seva*, einer modifizierten Form des *karma-mārga*, sondern gibt dem *maṭha*-Oberhaupt Gelegenheit, geeignete Bittsteller individuell in einen orthodoxen *jñāna-mārga* einzuführen. Der dritte und traditionellste Typus findet sich in gleichermaßen exemplarischer Form nur zwischen dem amtierenden Jagadguru und dem von ihm ausgewählten und nicht selten jahrzehntelang vorbereiteten Nachfolger, und bringt die hervorragende Bedeutung der geistigen und institutionellen Kontinuität der Tradition via *guruparaṃparā* deutlich zum Ausdruck. Mit den unterschiedlichen Wirkungsebenen der Śāṅkarācāryas bzw. mit ihrem dreischichtigen Schülerkreis hängt es zusammen, dass ein- und derselbe Jagadguru als beispielgebender *bhakta* und *avatāra*-Guru, als massgebliches Vorbild in Ritus und asketischem Lebenswandel, oder aber als *paṇḍita* und gar selbstverwirklichter *jñāna-yogī* erlebt wird, wobei die Tatsache einer einhellig überwältigenden Erfahrung der einzig verbindende Faktor zu sein scheint.

Insofern der religionspädagogische Hauptakzent dieser Variante des *jagad*-Guru-Instituts nicht auf Erlösung und Gnosis, sondern auf *bhakti*

mischer Versuch, Kāñcī als von Śāṅkara persönlich begründeter *vidyāpīṭha* der südlichen Region zu erweisen und weist auf die Verschmelzung von ursprünglich autochthonem Mutterkult, Devotionalismus und Metaphysik im tamilischen Śivaismus hin. Zur Geschichte und den religionspolitischen Aktivitäten des Pūri-*maṭha* siehe J.Lütt, "The Śāṅkarācārya of Puri", in Eschmann et.al. (eds.) 1978; vgl. Miller and Wertz 1976, Kpt. I.

20) In dieser Klassifizierung folge ich Cenknerns detaillierten, durch Feldforschung ergänzten Ausführungen (1982, Kpt. VII); zu Cenknerns Kritik siehe S. 181ff., ebda.

21) "visuelle Wahrnehmung, [An-]Blick" (vgl. Kpt. II.4.A., Anm. 4). Für den tiefverwurzelten Glauben an die Wirksamkeit und Transformationskraft des *guru-darśana* ist ein Vers im Śāṅkara zugeschriebenen Svātmanirūpana (v. 148, übers. in Glasenapp 1978, S. 76) aufschlussreich:

Die Blicke des verehrungswürdigen Guru sind stark wie die Flut der Strahlen des Mondes, sie gleichen dem Wunschbaum darin, dass sie alle Wünsche erfüllen und machen, Kühlung spendend, dem glühenden Kummer des Geistes ein Ende.

und auf der allgemeinen Revitalisierung des *sanātana-dharma*, dem "ewigen [kosmisch-rituell-ethischen] Gesetz" des Hinduismus, liegt, ist es in diesem Rahmen beispielhaft für die in der Moderne zu beobachtende Ablösung des differenzierten, individuellen Guru-Śiṣya-Verhältnisses klassischer Ausprägung durch charismatisch geführte, devotionale Massenbewegungen. Denn ausserhalb des eng begrenzten, privilegierten Schülerkreises, der sich zumeist aus der *maṭha*-eigenen, kastengebundenen *pāṭha-śālā* rekrutiert, gilt, was Śrī Candrasekharendra Sarasvatī, der ehemalige Śaṅkarācārya von Kāñcī(puram), Paul Brunton auf dessen Bittstellung anfangs der dreissiger Jahre zur Antwort gab:

Ich bin Vorsteher einer öffentlichen Institution, ein Mann, dessen Zeit nicht mehr ihm selbst gehört. Meine Aktivitäten erfordern fast meine ganze Zeit... Wie kann ich persönliche Schüler annehmen? Sie müssen einen Lehrmeister finden, der ihnen seine Zeit widmet.²²

So kann mit Cenkner²³ festgestellt werden, dass unter den drei in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in Tamilnāṭu dominierenden religiösen Persönlichkeiten, nämlich Ramana Maharshi – der schliesslich Brunton vom Jagadguru empfohlen worden war –, Aurobindo Ghose und derselbe Śaṅkarācārya, letzterer "die breiteste Anziehungskraft und Wirkung im Volk gehabt hat". Darob darf selbstverständlich nicht vergessen werden, dass Candrasekharendra zugleich einige bedeutende Gelehrte und Akademiker zu seinem engeren Schülerkreis zählen konnte. Zu diesen gehörte T.M.P.Mahadevan, der in einem seinem Guru gewidmeten historischen Essay schreibt:

...the life of the *Jagadguru* is what affects the entire world vitally and transforms it from within in order that it may move forward to the goal of perfection.²⁴

Neben den regionalen und überregionalen Massenbewegungen, in welchen zumindest die persönliche äussere Beziehung zum Guru mehr und mehr einer Gemeinschaftserfahrung Platz macht, darf die Vielzahl von *bābājī* und *mātājī* (Hi.) oder *ammāccī* (Ta.), "ehrbare [Gross-]Väter" und "[Gross-]Mütter", nicht vergessen werden, die im Zentrum lokaler Volkskulte stehen. Hier, gleichsam an der Basis des Hinduismus, an welcher das Leben und Denken noch immer in den alten Bahnen verläuft, wirkt dieser vielseitigste Autoritätstypus, der zwecks typologischer Unterscheidung als Dorf- bzw. *grāma*-Guru bezeichnet wird, in allen Lebensbereichen. Aufgrund seiner magischen, alchemistischen, mystischen und yogischen Fähigkeiten wird der *grāma*-Guru nicht nur zwecks individueller spiritueller Ratgebung und Führung aufgesucht, sondern ebenso zwecks Exorzismus, Heilung und

22) P.Brunton, "With the Spiritual Head of South India", in N.Ramaratnam (ed.), *San-kara and Shanmata*, Madras o.J. (zit. in Cenkner a.a.O., S. 155).

23) Ebda., S. 123.

24) Mahadevan, "The Sage", in ders. (ed.) 1975, S. 71.

Weissagung sowie allen Arten der weltlichen Wunschgewährung und Lebenshilfe²⁵.

Aus abendländischer Sicht mag mit Brent bedauert werden, dass

...die ganze [indische, Vf.] Gesellschaft von Beziehungen durchdrungen ist, die auf jener zwischen Guru und Schüler beruhen, und möglicherweise unter ihnen leidet... Weder in ihrer akademischen, industriellen oder politischen Erscheinung fordert und erfährt leider der Autorität eine Achtung, die im Westen Empörung hervorrufen würde.^{25a}

Aus indischer Hinsicht hingegen ist das Guru-Institut nicht nur aus sozialpsychologischen oder pädagogischen Gründen aus keinem Bereich des Gesellschafts- und Kulturlebens wegzudenken, sondern erfüllt mehr noch in sozialetischer Hinsicht vitale Funktionen. In Anbetracht des langsam verfallenden Traditionsbewusstseins und der schwindenden Autorität der Kastepflichten einerseits und angesichts des Fehlens eines den übernommenen westlichen Wertvorstellungen entsprechenden Systems der Ethik andererseits, bieten weltliche und religiöse Autoritäten oft die einzigen Orientierungshilfen an. Der Umstand, dass im neuen Indien gegenüber den Traditionsschriften stärker die Ideale der *bhakti* und philosophische Einsichten betont werden, lässt dabei die Rolle der Heiligen, Philosophen und politischen Führer umso wichtiger und verantwortungsvoller erscheinen^{25b}.

25) Diese Funktionen konnte ich 1980 in einem aufstrebenden Mutterkult im Dorf Vallikkavu in Kerala (Quilon Dist.) beobachten, der sich in den vergangenen zehn Jahren um die heute etwa dreissigjährige Mātā Amṛtānandamayī, kurz Ammāccī genannt, entwickelt hat. In ihren willentlich induzierten Trancezuständen (*bhāva*) identifiziert sich Ammāccī mit Kṛṣṇa oder dramatisiert Kālī, und wird als *parā-śakti* verehrt (siehe Balagopal, *The Mother of Sweet Bliss*, Kuzhithura [Vallikkavu]: Mata Amritanandamayi Mission, ca. 1984). Vom sozialanthropologischen Studium solcher *grāma*-Gurus darf man sich weitere Aufschlüsse über Religion und Lebensgefühl des Volkes versprechen. Über einen anderen typischen Mutterkult Südindiens berichtet Venkatesh N.Sharma, "Ammā Jillellamudi. Eine Inkarnation der Weltmutter", in *Yoga* 20.6 (1973), S. 48-53.

25a) Brent a.a.O., S. 291. Beispiel dafür sind die populäre Verehrung von Nehru als *panditjī* und des Dichters R.Tagore als *gurudev* (vgl. Lannoy 1976, S. 348). Für die Wirksamkeit der traditionellen Guru-Śiṣya-Struktur im neuindischen Schulsystem und auf akademischer Ebene siehe Kale 1970; E.Šhils, "The Academic Profession in India", in Leach and Mukherjee (des.) 1970; und "The Guru and the Gadfly" (Editorial), *The Times of India*, 10.10.1971, S. 30.

25b) Sontheimer 1980, S. 354f.

2. GRUNDVORAUSSETZUNGEN FÜR DIE HEUTIGE WEST-OST-BEGEGNUNG: DIE HABEN-UND-SEIN-POLARITÄT

Aufgrund seiner andersgearteten Bewusstseinsentwicklung, welche auch durch das Erwachen einer neuen Religiosität nicht rückgängig zu machen ist, bringt der Westen dem indischen Guru-Phänomen Voraussetzungen ganz anderer Art entgegen. Während sich in Indien die bis heute bestimmende, über viele Jahrhunderte gleichförmige, dörfliche Bauernkultur nur langsam verändert und in verschiedener Hinsicht – zum Beispiel in Bezug auf die Stellung des Sanskrit gegenüber dem Latein – mit unseren mittelalterlichen Kulturverhältnissen verglichen werden kann, hat der Westen über die Aufklärung, die klassischen Naturwissenschaften und die Industrialisierung die innere Verbindung zu den Höhepunkten seiner Geistes- und Religionsgeschichte verloren. Zumindest scheint er sich zu lange einem immer einseitigeren und massloseren umwelt- und selbstzerstörenden Streben nach materiellen Werten hingegeben zu haben, als dass er jene aus rein eigenen Kräften und Quellen auf breiter Basis wiederherzustellen vermöchte²⁶. Ausgezehrt von der Besessenheit nach materiellem Wachstum und Fortschritt hat der Mensch im Westen seine geistige Freiheit, seine leibseelische Gleichgewichtigkeit und Ganzheit aufs Spiel gesetzt und die natürliche Anlage zur geistigen Reifung und "Innerung"²⁷ allmählich verkümmern lassen.

Dieser anscheinend unheilbare Bruch mit der kultureigenen Spiritualität und existentiellen Verwirklichung abendländisch-christlicher Inhalte – schwerer und definitiver jedenfalls als der durch die englische Kolonialherrschaft der indischen Kultur zugefügte – bringt es mit sich, dass der Westen diese Werte heute in anderen Kulturen sucht. Dabei erhebt sich

26) Es hat zwar nicht an Ansätzen gefehlt, die Rückverbindung mit den lebendigen Inhalten der abendländisch-christlichen Tradition auf eigenem Kulturboden wiederherzustellen. Aber auch diese Versuche sind nicht ohne Berührungspunkte mit den asiatischen Religionen und meist auf Individuen und kleinere Kreise beschränkt geblieben (siehe Strebel 1976, S. 22ff; z.B. J.B.Lotz, F.Melzer). Diesbezüglich stellt die anthroposophische Bewegung eine Ausnahme dar. Wie bereits oben (S. 152, Anm. 4) erwähnt, hat sich die Anthroposophie u.a. in der Auseinandersetzung mit der Theosophie und indischen Traditionen gebildet und abgegrenzt (siehe z.B. R.Steiner, *Die Bhagavad Gita und die Paulusbriefe*, Dornach 1979, e.g. 4. Vortr.), ist aber dem spezifisch abendländischen Erkenntnisweg ihres Gründers verpflichtet und kann sich in ihrem selektiven Bekenntnis zu indischen Geisteselementen auch auf eine christliche Tradition des Reinkarnations- und karma-Glaubens stützen (siehe E.Bock, *Wiederholte Erdenleben*, Stuttgart 1961; vgl. den Brief an die Galater 6.7). Indem Rudolf Steiners Geisteswissenschaft von der Schulung eines nüchternen, logischen Denkens und festen moralischen Urteils ausgeht und dem "Geistesschüler" einen imaginativen, inspirativen und schliesslich rein intuitiven Stufenweg zur direkten Erkenntnis und Einweihung in die geistigen Weltgesetze und in das zentrale Christuswesen weist, zeigt sie einen der abendländischen Bewusstseinsentwicklung und Persönlichkeitsstruktur kongenialen geistigen Erkenntnisweg auf (siehe Strebel a.a.O., S. 26ff, und R.Steiners Schriften, e.g.: *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* (1904/05); *Die Geisteswissenschaft im Umriss* (1910); *Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen* (1912).

27) Eine Wortschöpfung von Friso Melzer zur Bezeichnung der (christlichen) Meditation im engeren Wortsinn in seinem grundsätzlichen Werk über christliche Meditation (1968, e.g. S. 13, mit umfangr. Bibliogr.)

sogleich die vielschichtige, grosse Zeitfrage, ob und inwieweit der abendländisch geprägte Mensch die ehemals kultureigene Selbst- und Gotteserfahrung über die Annahme einer anderen Religion – und eventuell Kultur –, das heisst über die Praxis eines nicht kulturimmanenten Heilsweges und allenfalls Lebensstiles wiedererlangen und in der heutigen Gesellschaft und Zivilisation des Westens integrieren kann.

Freilich kann hier nicht erwartet werden, dass die spezifischen Voraussetzungen, die der Westen dem Hinduismus und insbesondere dem modernen Guru-Institut im Sinne einer ideologischen und heilsmässigen Nachfolge entgegenbringt, anhand einer vergleichenden Gesamtanalyse der indischen und westlichen Denkart, Gesellschaft und Zivilisation erörtert werden. Wir müssen uns darauf beschränken, einige Hauptmerkmale des neuzeitlichen abendländischen Denkens in der Gegenüberstellung zur traditionellen Denkensart des indischen Volkes in Erinnerung zu rufen, wodurch zugleich deren Gegensätzlichkeit und Andersartigkeit klarer hervortritt²⁸.

Bekanntlich unterscheidet sich die indische Denkweise gegenüber dem diskursiv-analytisch-rationalen Denken des Westens durch eine mehr intuitiv-synthetisch-organische und irrational-magische Weltsicht. Die ausgeprägte Subjekt-Objekt-Spaltung, welche den westlichen Erkenntnistheorien zugrunde liegt, findet sich nicht in dieser Exklusivität im indischen Denken. Dieses neigt bei seiner letztlich ganzheitlichen, kosmischen Welt- und Seinserfahrung zur inklusivistischen Assoziierung und Identifizierung bzw. zur Hierarchisierung und zum Synkretismus.

Die traditionelle indische Gesellschaft wird nicht so sehr durch die antagonistischen Interessen von autonomen Individuen geprägt, als durch die Interaktion einer Vielzahl von hierarchisch geordneten Gruppen. Der westliche Mensch empfindet sich als in seiner Handlungsfreiheit autonomes, eigenverantwortliches Einzelwesen, indessen dem Inder als solidarischer Teil einer Gruppe, der er durch Geburt angehört, spezifische Verhaltensregeln vorgegeben sind. Durch die lebenslange, festumschriebene Integration in einen Sozialverband, dem sich der Einzelne unterzuordnen hat, umgekehrt aber soziale Identität, Geborgenheit und Schutz empfängt, werden persönliche Emanzipation und Individuation – die Überlebensfaktoren in der westlichen Gesellschaft (!) – weder gefordert noch ermutigt. Das westliche Streben nach Persönlichkeitsentfaltung und Selbstbestimmung steht also der indischen Erziehung zu gruppengerechtem Autoritätsverhalten diametral entgegen und wird in der Eingebundenheit in ein traditionelles hinduistisches Meister-Schüler-Verhältnis seinen Tribut fordern. Aus diesem Grunde wollen wir das entgegengesetzte Autoritätsverständnis noch von einer anderen Seite her angehen, welche das Kultur-

28) Es werden hier im Verlauf des Studiums gemachte Notizen und Beobachtungen verwertet. Als Einführung ist noch immer zu empfehlen: W.S.Haas, *Östliches und westliches Denken*, Rowohlt Monogr. (246/247), 1967; ferner Regamey 1960, Gebser 1968 (e.g. S. 128 ff.), Deppert 1977, S. 238ff, und Halbfass 1981.

gefälle zwischen Ost und West aus einer umfassenderen und grundsätzlicheren Perspektive beleuchtet.

Die unterschiedliche Bewusstseinsstruktur und Kulturentwicklung in West und Ost kommt vielleicht am deutlichsten in der bekannten Grundpolarität von HABEN und SEIN zum Ausdruck²⁹. Während im traditionellen indischen Denken und Lebensvollzug hinter der partikularen und vergänglichen, empirischen Erscheinungswelt das letztlich unpersönliche, kosmische SEIN gesucht und jener übergestellt wird, betont die neuzeitlich-westliche Lebenshaltung das ich- und erdgebundene HABEN, welches mit dem Streben nach physischer Lebensbewältigung und materieller Weltbeherrschung verbunden ist. In seinem organischen Selbst- und Lebensverständnis lebt der Inder in und mit der Natur, indessen der Abendländer sich zu ihrer Unterwerfung berechtigt, ja berufen fühlt.

Als Kontrapunkte zeigen sich hier wiederum die durch die soziale Gruppenidentität gegebene äussere Eingebundenheit bei innerer, religiös-geistiger Freiheit und materieller Losgelöstheit einerseits und die relative soziale Unabhängigkeit bei geistiger Unfreiheit bzw. Bindung an die Materie andererseits. Denn letztlich kann die Polarität von HABEN und SEIN mit jener von Materie und Geist oder Leben verbunden werden, mit jener zwischen linearem Zeit-(Tod-)Verständnis und zyklischer Ewigkeit, zwischen zukunftsgläubigem Aktivismus und gegenwartsbezogenem Quietismus oder, in Form eines Diagramms, zwischen Kreisperipherie und Kreismitte. Viele Inder lassen sich auch heute noch von irrationalen Vorstellungen und ihren intuitiven Anlagen leiten und haben den Sinn für die Lebensmitte nicht verloren, ohne dass ihre Lebenshaltung nun als weltfremd oder gar weltverneinend zu bewerten wäre. Demgegenüber hat der Mensch im Westen über seiner Faszination für und Verstrickung in die augenfällige Erscheinungsvielfalt des SEINS dessen Sinnmitte aus dem Gesichtskreis verloren. In Verbindung mit dem Verlust der intuitiven Fähigkeiten hat diese Bewusstseinsrichtung weg vom sinngebenden Lebenszentrum hin zur sinnfälligen Erscheinungswelt zur bekannten seelisch-geistigen Verarmung und Orientierungslosigkeit geführt. Die Folgen dieser Enthumanisierung, wie innere Entfremdung, Unrast, Haltlosigkeit, verstärktes materielles Sicherheitsbedürfnis, kompensatorischer Intellektualismus und Rationalismus usw., sind zu bekannt, als dass sie hier weiter erläutert werden müssten.

In einem Gedicht des zeitgenössischen Tamil-Schriftstellers Shanmugam Subbiah kommt dieselbe Ost-West-Gegensätzlichkeit – hier zwischen ewiggegenwärtigem SEIN und geschichtsträchtigem, zukunftsorientiertem SEIN

29) In dieser Form ist diese Polarität m.W. zuerst von B.Staehelin, einem Professor für Psychiatrie, in seinem Erfolgsbuch *Haben und Sein* (Zürich 1969) in Bezug auf die Ergänzungsbedürftigkeit des Materialismus der heutigen Wissenschaft herausgestellt worden und hernach von anderen, u.a. E.Fromm (1980), aufgegriffen worden. Im Folgenden wird der Versuch gemacht, diese Polarität auf das Ost-West-Kulturgefälle anzuwenden, wobei nur hinsichtlich des Autoritätsverständnisses auf Fromms Werk Bezug genommen wird.

SOLLEN und SEIN bzw. HABEN WOLLEN – zum Ausdruck und deutet zugleich auf ein erstarktes kulturelles Selbstbewusstsein indischerseits:

To Westerners

We are not like you
who
on the one hand
wield a way to live

and on the other
dig out a grave to die.

But we
we do not long for life
we do not dare to die.
We are not
like you.

We are we –
lifelessly alive,
dying undying.³⁰

Freilich will hier nicht der Eindruck erweckt werden, als ob wir mit einer akzentuierten Gegenüberstellung des östlichen und westlichen Denkens einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen den beiden Kulturwelten postulieren wollten. So wie es ohne SEIN kein HABEN geben kann und ohne die Welt des HABENS das SEIN nicht in Erscheinung treten könnte, liegt der west-östlichen Kulturspannung eine fundamentale Polarität und Komplementarität zugrunde, auch wenn wir von deren bewusstseinsmässiger Verwirklichung weit entfernt zu sein scheinen. Vorderhand ist mit dem Kulturanthropologen Gebser festzuhalten, "dass Asien die von uns ungesehene Welt [des SEINS, Vf.], welche die von uns gesehene [Welt des HABENS, Vf.] ergänzt, lebt"³¹.

Die erweiterte Ost-West-Betrachtung erlaubt uns, nun auch das unterschiedliche Autoritätsverständnis und dessen Implikationen für das Guru-Institut grundsätzlich zu verstehen. Was gemeint wird, ergibt sich sogleich aus Fromms Gegenüberstellung von Menschen, die Autorität *haben*, und solchen, welche eine Autorität *sind*³². Der erste Autoritätstypus beruht auf Macht und sozialem Status, u.U. auch auf physischer Überlegenheit, indes der zweite in der Befähigung oder Zuständigkeit zu einer bestimmten Autoritätsausübung gründet und vor allem Weisheit und Verwirklichung bzw. existentielle Erfahrung in der zur Ausübung gelangenden Fähigkeit in sich schliesst³³. Anders ersetzen bei der HABEN-Autorität äussere Zeichen, wie zum Beispiel Adel-, Ehren- oder Amtstitel und Uniformierung, die eigentliche, innere Befähigung und deren Qualitäten. In Kontrastierung zur erblichen Monarchie denkt Fromm an die "grossen Meister des Lebens", insonderheit Meister Eckhart, welche Autorität *ausstrahlen* und nicht durch Befehle und Androhungen durchzusetzen haben,

30) Übers. v. K.V.Zvelebil in ders. 1973, S. 334f.; vgl. Nirmal Varma's Essay in Lutze (Hg.) 1980, S. 18f.

31) Gebser a.a.O., S. 75.

32) Fromm a.a.O., S. 44ff., welchem ich hier folge.

33) Vgl. das altindische Ideal des *adhikāra* (o.S. 53), das Hauptkriterium des klassischen Meister-Schüler-Verhältnisses.

hochentwickelte Persönlichkeiten, die weniger durch Taten und Worte als durch ihr SEIN die menschlichen Entwicklungsmöglichkeiten dartun.

Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Autoritätstypen entspricht und wird weiter umschrieben durch jene zwischen existentielllem Wissen und Können einerseits und abgeleitetem oder phänomenalem und akkumulativem Wissen bzw. theoretischen Kenntnissen andererseits; Fromm fasst sie in den zwei Formulierungen "I know", und "I have knowledge" zusammen³⁴. Während die erste Wissensкатегorie mit einer Des-illusionierung im Sinne einer Ent-täuschung in Bezug auf die Erscheinungsvielfalt beginnt und über deren Durchdringung in der Erkenntnisschau der zugrunde liegenden Wirklichkeit "in ihrer Nacktheit" gipfelt, bleibt das theoretische, an der Erscheinungsvielfalt gebildete Wissen an der Oberfläche der Wirklichkeit haften. Diese Unterscheidung erinnert an die altindische Differenzierung zwischen *aparā-* und *parā-vidyā*, auf die wir an späterer Stelle zurückkommen werden, und kann wiederum mit der Kreis-Mittelpunkt-Metapher in Verbindung gebracht werden.

Selbstverständlich wäre es eine unzulässige Vereinfachung behaupten zu wollen, der HABEN-Autoritätstypus sei nur oder hauptsächlich in der westlichen Gesellschaft vertreten³⁵, wie ja auch das Abendland über eine reiche, heute gleichwohl schwache Tradition des SEINS verfügt³⁶, vielmehr deutet obige Polarität zwischen HABEN und SEIN das Spektrum allgemeinemenschlicher Entwicklung an. Für unsere Ost-West-Betrachtung und die Hintergründe der westlichen Hinwendung zum Osten ist aber der Umstand von Belang, dass sich in Indien, anders als im Westen, der SEIN-Autoritätstypus bis in die jüngste Gegenwart vereinzelt, doch immer wieder in überzeugender Weise manifestiert und das Bewusstsein für die von ihm verkörperten Werte lebendig erhalten hat. (Rāmakrishna im neunzehnten und Ramana Maharshi im zwanzigsten Jahrhundert sind zweifellos glänzende, doch mit Sicherheit nicht die einzigen Vertreter dieser Art³⁷.) Im Zusammenhang mit dem allgemeinen Wert- und Autoritätsverfall im Westen, der weder durch die säkularen Instanzen noch die traditionellen Kirchen aufzuhalten ist, liegt hierin ein Hauptgrund für die Hinwendung zu östlichen Typen religiöser Autorität, sei es der *rōshi* oder *lama* (*bla-ma*), sei es der *šekh* oder Guru. Auf der kompensatorischen Suche nach sinngebenden und wegweisenden Autoritätsgestalten, die das verlorene Vertrauen in die eigenen Väter und deren Welt ausgleichen sollen, wurde aber "Guru" zum Inbegriff der Sehnsucht nach Vorbildern und Identifikationsgestalten³⁸.

34) Fromm a.a.O., S. 47ff.

35) Wie aus der typologischen Auswertung der Tradition hervorgeht (Kpt. IX), kann diese Unterscheidung ja mit jener zwischen *saṃnyāsi*-Guru und *ācārya* bzw. *paṇḍita* in Verbindung gebracht werden, wobei die scholastische Tradition in Indien wie in allen anderen Hochkulturen gewichtsmässig immer die Oberhand gehabt haben dürfte.

36) Siehe o. Anm. 26. Für die philosophische Ebene siehe M.Sprung (ed.), *The Question of Being: East West Perspectives*, Univ. Park and London 1978.

37) Siehe S. 214 mit Anm. 93.

38) Aichelin 1974, S. 24.

Nachdem wir anhand einiger Überlegungen zum Ost-West-Kulturgefälle die Grundvoraussetzungen für eine Begegnung des Westens mit der indischen Kultur und Geistigkeit, damit aber auch umgekehrt für die Begegnung Indiens mit dem Westen, erörtert haben, müssen wir noch einen Blick auf die verbindende Kraft, das Erwachen eines neuen Bewusstseins und einer neuen Religiosität im Westen, werfen.

3. DIE WESTLICHE SITUATION: IRRATIONALE SELBSTFINDUNG UND DIE NEUE RELIGIOSITÄT

Die Hinwendung zum Osten und der Erfolg hinduistischer Mission im Westen wären in ihrem heutigen Ausmass ohne einen bewusstseinsmässigen Wandel des Westens nicht denkbar. In der Tat ist für die gegenseitige Durchdringung und Verschmelzung indischer und westlicher Kultur die Entwicklung eines neuen religiösen Bewusstseins westlicherseits ebenso grundlegend wie die Auseinandersetzung mit dem Christentum und der westlichen Zivilisation indischerseits. In unserer überblickenden Betrachtung, welche das Schwergewicht auf die deutsche Szene legt, muss allerdings auf eine Unterscheidung zwischen der amerikanischen und europäischen Entwicklung verzichtet werden³⁹.

Das in den fünfziger Jahren von Kalifornien ausgehende "neue religiöse Bewusstsein"⁴⁰ stellt in seiner Intention eine teils bewusste Abkehr vom HABEN-Charakter der westlichen Zivilisation und teils bewusste Hinwendung zum SEIN-Charakter archaischer, insbesondere asiatischer Kulturen dar. Damit bewegt sich diese teils offen teils unterschwellig religiöse Geistesströmung zwischen radikaler Kritik und Ablehnung einer immer stärker technokratisch organisierten Gesellschaft und deren einseitig rationalem Wirklichkeitsverständnis einerseits und der unumschränkten, oft unreflektierten Öffnung gegenüber irrationalen Werten andererseits, welche vornehmlich in archaischen und östlichen Kulturen gesucht werden. Die wichtigsten Elemente des neuen Bewusstseins hat R. Steckel, ein bedeutender Vertreter der religiösen Subkultur, in besonderer Klarheit und Reinheit zum Ausdruck gebracht. In seinem Buch *Herz der Wirklichkeit*⁴¹ schreibt er der "Bewegung der Gegenkultur" die historische Aufgabe zu

...hinauszuwachsen über die einseitig rationale Orientierung der vorherrschenden Bewusstseinsform, die sich auf Kosten der Sensibilität, der gelebten Vitalität, der Intuition und des Glaubens entwickelt hat; hinauszuwachsen über die Tyrannei des persönlichen Ego, seine begrenzte Sicht und seine gesellschaftlichen Masken-

39) Die Theologen Aichelin (a.a.O.) und Strebel (a.a.O.) geben übersichtliche Informationen über die "neue Religiosität" in der Bundesrepublik bzw. die Zielsetzungen und Erscheinungsformen der "Meditation in West und Ost", welche hier beigezogen wurden.

40) Siehe Glock & Bellah (eds.) 1976.

41) Wuppertal: JUDIE-Tb.(8), S. 82f. (zit. in Aichelin a.a.O., S. 13f.)

und Rollenspiele; hinauszuwachsen über die Versklavung an Macht und Besitz, an mechanische Zeit und statische Ordnungen, um eine neue individuell geformte Einheit von Wahrnehmung und Empfindung, von Denken und Intuition, von Wissen und Leben zu erschaffen, eine ganzheitliche Sicht, die über der Durchdringung der unaufhörlich wechselnden Umweltstrukturen und über den Fieberkrisen der Gegenwart weder sich selbst aus den Augen verliert noch das immer nahe Gesicht des Nächsten, der den eigenen Weg kreuzt. Hineinzuwachsen in die bewusste Verwirklichung eines Seinszustandes, der seine schöpferische Kraft aus der Liebe erhält, die in jedem Menschen lebt und erweckt und gelebt werden will.

Wie dieser Text in seiner Bekenntnisnähe zur Welt des SEINS deutlich macht, geht es der neureligiösen Bewegung um die individuelle Entwicklung des Menschen zu leibseelischer Ganzheit und universaler Bewusstwerdung, um einen Prozess, in dem sich kosmisches Einheitsbewusstsein und Wiederbelebung der menschlichen Kreativität und Sensibilität gegenüber sich selbst wie gegenüber der gesamten Umwelt gegenseitig bedingen. Dass die Verwirklichung dieser Ideale in der Konfrontation mit der lieblosen Leistungs- und Konsumgesellschaft mit Experimenten, Krisen, Revolten und Regressionen verbunden ist, gehört zur historischen Bedingtheit der Bewegung so wie in der Hochschätzung von aus dem Bewusstsein des modernen Zivilisationslebens verdrängten irrationalen Erfahrungswerten ihre historische Aufgabe gesehen werden kann.

Das neue religiöse Bewusstsein aber lediglich als Reaktion auf die herrschenden Zivilisationsverhältnisse deuten zu wollen oder gar als blosse Modeerscheinung abzutun, hiesse es in seinem Wesen zu verkennen. Denn die Zivilisationskrankheiten des Westens haben die verschüttete Sehnsucht nach dem transzendent-immanenten Urgrund des Menschen bloss wiederaufgebrochen. Insofern lebt in der sog. neuen Religiosität ein alter, vielmehr urmenschlicher Wesenskern. Wo es also nicht nur um die Veränderung der äusseren Lebensumstände und der Umwelt überhaupt geht, sondern in erster Linie eine Verwandlung der Innenwelt und eine Entwicklung hin zum Ursprung und zur kosmischen Einheit angestrebt wird, ist besser von Heimkehr als von einer Umkehr zu sprechen⁴². In der Wiederverbindung mit der Welt des SEINS und in der Wiederbesinnung auf die kosmische Eingebundenheit des Menschen liegt das spezifisch religiöse Element des neuen Bewusstseins. Hauptstichworte der neuen Religiosität und irrationalen Identitätssuche sind denn auch "Selbsterfahrung", "Selbstverwirklichung", "Bewusstseinserweiterung" oder "Bewusstseinsveränderung", kurz: *Meditation* und *Erfahrung*.

Tatsächlich trägt die neue Religiosität über weite Strecken die Züge einer Meditationsbewegung, wenn man Meditation kultur- und religionsneutral als erfahrungsmässige Hinwendung zu existentiellen Werten in

42) Vgl. Strebel a.a.O., S. 4f.

einem persönlichen Akt der Versenkung definieren will (siehe unten). Im Gegensatz zur heranwachsenden "no-future-generation" wird die sozial und kulturell wesentlich breiter abgestützte "meditative" Religiosität von einem "Grundvertrauen in eine letzte Sinnhaftigkeit der Welt und des Daseins" getragen⁴³. In der Bemühung über die Rückgewinnung der intuitiven und introspektiven Fähigkeiten diese Sinnhaftigkeit in und damit auch ausserhalb seiner selbst zu finden, erweisen sich eine gewisse Weltflüchtigkeit, oder zumindest Einschränkung des sozialen Engagements, und Anti-intellektualismus bzw. Irrationalismus oft als unvermeidlich, wenn nicht – zumindest anfänglich – als notwendig. An sich braucht jedoch "Meditation" keinen Rückzug aus der Welt zu bedeuten, wofern sie als "ein Weg zur Mitte, zum Wesen überhaupt"⁴⁴ aufgefasst und in das vorgegebene Zivilsisationsleben integriert wird. Die SEINS- bzw. SINN-MITTE kann erst dann gefunden werden, wenn sich die "Meditationsbewegung" ideell aus dem unmittelbaren historischen Kontext, in dem sie entstanden ist, herausgelöst hat, indem sie sich nach wirklich ganzheitlichen, die materiell-rationalen Gegebenheiten miteinschliessenden Gesichtspunkten orientiert. Solange dient die "Meditation" nicht nur der Selbst- und Seinsfindung in der Gegenwart, im Hier und Jetzt, sondern ebenso und vorab der Linderung und Heilung der Zivilisationsschäden oder wird situationsbezogen als Alternative zu den gängigen Gesellschaftsidealen gelebt und formuliert:

Meditation hat keinen Zweck, aber Sinn.

Sie bietet keinen Erfolg, aber Frucht.⁴⁵

Auf diesem "Weg der Mitte" zwischen Weltflüchtigkeit und Weltverhaftung, zwischen Transzendenz und Immanenz, scheint der Philosoph und Psychotherapeut Karlfried Graf von Dürckheim im Westen fortgeschritten zu sein. Als Sinn der "Meditation" lässt Dürckheim weder Gesundheit und Schönheit, noch Bewusstseinsweiterung oder Beglückung gelten, sondern ausschliesslich die "Transparenz" für das Sein:

Meditation als Übung auf dem geistlichen Weg erfüllt ihren Sinn nur als Übung zur Verwandlung... Der Sinn der Meditation als Verwandlungsübung ist die zum Sein hin gewährleistete Durchlässigkeit der Person... Person meint... eine geformte Durchlässigkeit des ganzen Menschen zur Bezeugung seines göttlichen Ursprungs in seinem endlichen Dasein...⁴⁶

Auf dem Hintergrund seiner jahrzehntelangen Zen-Erfahrung in Japan macht Dürckheim *zazen* (jap.), die geistige Versenkung bzw. das "Sitzen im Zen"⁴⁷, für seinen "initiatischen Weg" hin zur "Seinsfühlung", der eigentlichen Aufgabe menschlicher Existenz, fruchtbar. Da er die Begegnung mit

43) Ebda., S. 6.

44) Ebda., S. 4.

45) Melzer a.a.O., S. 75 (zit. in Strebel a.a.O., S. 3).

46) Dürckheim 1973, S. 242 (zit. in Strebel a.a.O., S. 41).

47) Kapleau 1981, S. 475.

der Weisheit und Kultur des Ostens als individuelles, psychologisches Problem wertet, kann er dabei darauf verzichten, seinen spezifisch westlichen Weg zur geistigen Ganzheit des Menschen mit der Übernahme asiatischer Lebensweise und Riten zu belasten, für deren Praxis dem Westen die Voraussetzungen fehlen:

So wie es nicht nur den Mann gibt und die Frau, sondern auch das Weibliche im Mann und das Männliche in der Frau, und der Mann kein rechter Mann wird (sondern ein Roboter), wenn er nicht ein ganzer Mensch wird, hierzu aber auch das Weibliche in sich zulassen muss, — so auch wird der westliche Mensch heil und fruchtbar nur bleiben, wenn er das Östliche in sich selbst erkennt, anerkennt und zum Mitschwingen bringt.⁴⁸

Auch in der Anleitung und Einschärfung der einzig massgeblichen praktischen Einübung bedient sich Dürckheim einer eigenen Sprache, in welche Psychotherapie, mystische Erfahrung und christliches Gedankengut einfließen. Die intensive Hinwendung zum Zen-Buddhismus, welche ein wiederkehrendes Merkmal auf dem geistigen Weg vieler westlicher Sucher ist, dürfte sich nicht nur aus dem Bedürfnis nach einer der unseren komplementären "Kultur der Stille"⁴⁹ herleiten lassen; ebenso anziehend wirkt die weitgehende weltanschauliche Ungebundenheit, die ausschliessliche Bedeutung der praktischen Erfahrung und die nüchtern-schlichte Atmosphäre des Zen, in der eine perfektionierte Technik angewandt wird. Hinzu kommt die ausgesprochen autoritäre, doch gemeinhin streng qualifizierte Führung (und Führungsnachfolge), die den Blick für den "inneren Meister"⁵⁰ nicht verstellt, sondern diesen zu öffnen sich berufen fühlt.

Wie sich die seelsorgerlichen Angebote der traditionellen Kirchen und der naturwissenschaftlich-freudianisch ausgerichteten Psychotherapie dem wiedererwachten — oder vielmehr dem wiedereingestandenen — Bedürfnis nach religiöser Erfahrung gemeinhin nicht gewachsen zeigen und die Rückgewinnung einer alle Schranken brechenden, universalen Seinserfahrung im Rahmen dieser Wege nicht möglich erscheint, versteht sich die moderne Geistesbewegung zuweilen auch als religiöse Alternative. Unter Betonung der "subjektiven Sphäre des Bewusstseins" (Steckel) einerseits und der geistigen Einheit der Menschheit andererseits, stellt sie den historisch gewachsenen und gesellschaftlich organisierten Religionen eine individuell geprägte, von Überlieferung und Institutionalisierung weitmöglichst freie, das heisst universale, spontane und direkte Bewusstseinserfahrung gegenüber. Die Distanzierung von den dogmatischen religiösen Systemen und jeder Form der Institutionalisierung ist wiederum nicht unbedingt als bewusster Ausbruch aus der vorgegebenen Glaubenserfahrung zu deuten, sondern kann, wie in der mystischen Religiosität häufig, eine natürliche

48) Dürckheim 1971, S. 6.

49) Ebda., e.g. Kpt. I.

50) Siehe z.B. Dürckheim 1972.

Folge der Betonung der persönlichen existentiellen Erfahrung sein. Als Leitbilder gelten der neuen Religiosität die Autorität einzelner Heiliger, Mystiker und Religionsstifter, die einschlägige Erfahrungswerte verkörpern, wobei einer lebendigen, persönlichen Führung zumeist der Vorrang gegeben wird. Anders als in Steckels überkonfessioneller, vorwiegend an der kultureigenen Situation gebildeten Besinnung treten einige dieser Merkmale in Ulli Olvedis buddhistisch geprägter Religiosität in Erscheinung⁵¹:

Die Religion der Zukunft kann kein "Ismus" irgendeiner Art mehr sein. Sie kann nichts Separiertes, nichts Absonderndes beinhalten, sonst ist sie wieder nur eine Religion der Vergangenheit. Sie kann nur noch als Anregung zum individuellen Weg begriffen werden. Sprechen wir also von hier ab nicht mehr vom "Buddhismus", sondern von der grossen Anleitung und Hilfe des Menschen Gautama Buddha, der die höchste Stufe der Selbstverwirklichung erreicht hat und dadurch göttlich wurde – wie andere grosse Vertreter des Menschengeschlechts. Haben wir seine... Lehre begriffen, so werden wir fähig sein, die Essenz aller Hochreligionen zu begreifen. Und wir werden sehen, dass sie in einem Brennpunkt zusammenlaufen, und dass es nur darum geht, sich auf diesen Brennpunkt zu konzentrieren. Wir werden einsehen, "dass die Gedankenformen und Denkprozesse von Orient und Okzident einander im Grunde sehr ähnlich sind – und dass trotz der Unterschiede in Rasse und Glaubensbekenntnis und in der physischen und sozialen Umwelt die Nationen der Menschheit heute wie seit undenklichen Zeiten geistig eins sind".

Wie dieser Text offenlegt, neigt die neue Religiosität aufgrund ihres ökumenischen Religionsverständnisses und ihrer kosmischen Perspektive zur Universalisierung historischer Tatbestände und zum globalen Synkretismus. Schon angesichts der religionspluralistischen Lebenssituation des modernen Menschen und angesichts der politischen Bedeutung der weltweiten Begegnung der Religionen sollten jedoch synkretistische Erscheinungen und Bestrebungen neu überdacht und bewertet werden. Im Eingeständnis der kulturhistorischen Wirklichkeit, dass das Bewusstsein in Ost und West nicht mehr nur aus *einer* Quelle gespeist wird und einer einförmigen Kultur verpflichtet sein kann, könnte das globale Phänomen der Religionsvermischung nicht nur als Ergebnis und allenfalls als Erfordernis der Zeit akzeptiert, sondern zum Anlass einer allseits offenen, *inneren* Begegnung gemacht werden. Eine auf der persönlichen Erfahrung existentieller Werte beruhende Religionsbegegnung darf allerdings nicht mit der heillosen Vermengung von kulturspezifischen Vorstellungen, Traditionen und Praktiken verwechselt werden, welche eben im Bereich der neuen Religiosität eine auffällige Erscheinung ist.

51) U.Olvedi, *Buddhismus – Religion der Zukunft*, München 1973, S. 130,131 (zit. in Aichelin a.a.O., S. 11).

Gerade der Begriff der "Meditation", um ein für den verwaschenen Charakter der neureligiösen Sprache⁵² typisches Beispiel herauszugreifen, ist diesbezüglich arg strapaziert worden. Der abendländisch-christliche Meditationsbegriff ist im Verlauf der Geistesgeschichte immer stärker in rationalem und moralischem Sinne geprägt bzw. umgedeutet worden⁵³, weshalb er für eine Wiedergabe des *zazen*, einer der Yoga-Formen oder anderer nicht-christlich-abendländischer Versenkungstechniken ungeeignet ist. (Wo er hier ausserhalb des christlich-abendländischen Kontextes verwendet wird, gibt er Verständnis und Gebrauch von Seiten der modernen bzw. neohinduistischen Guru-Bewegungen wieder.) Unbeschadet der platonisch-mystischen Tradition und Interpretation, hat sich mit der Zeit der stoisch-intellektuelle Meditationsbegriff – von *meditari*: nachsinnen, überdenken; ferner: (ein-)üben – und Kontemplationsbegriff – von *contemplare*: beschauen, betrachten; ferner: erwägen⁵⁴ – durchgesetzt. In diesem Sinne schliesst Meditation meistens eine mentale Aktivität ein, sei es eine denkerische Fixierung oder visuelle Imagination auf eine Idee oder ein Objekt, und integriert die Individualität in den Versenkungsvorgang. Im klassischen Yoga, *zazen* und in anderen asiatischen Versenkungsformen dagegen will das Individuationsprinzip zwecks Überwindung bzw. Auflösung von vornherein oder über einen Stufenweg unterdrückt oder sublimiert werden. Selbst asiatische Versenkungstechniken, die, wie zum Beispiel (*za-*)*zen* und *dhyāna*, einer Stufe des klassischen Yoga, möglicherweise einen gemeinsamen Ursprung haben und sogar etymologisch verwandt sind, können aufgrund methodisch-technischer und semantischer Unterschiede nicht einander gleichgesetzt werden⁵⁵. Die in der neuen Religiosität gängigen Gleichsetzungen, wie beispielsweise die Begriffsreihe: "Erleuchtung" – *samādhi* – *satori* (jap.), sind meist vorschnelle und undifferenzierte Schlussfolgerungen einer erwachenden Seinserfahrung. Die Bewertung von Seinszuständen kann nur auf der Ebene der vollumfänglichen, existentiellen Verwirklichung absoluter Werte erfolgen und wird bei deren unbegrifflichen Natur strenggenommen nicht mitteilbar sein⁵⁶. In diesem Sinne ist die angesprochene innere Begegnung der Religionen und des religiösen Bewusstseins zu verstehen, insofern sie nur auf der Ebene der existentiellen Erfahrung bzw. der Seinswirklichkeit sinnvoll sein kann. Auf dem

52) "Spiritualität" und "Intuition" (siehe o. S. 60, Anm. 6) sind andere Begriffe zentraler Bedeutung, die sich in ihrem eigentlichen Sinngehalt auf die Erfahrung und Wahrnehmung einer rein geistigen Welt bzw. auf die Ebene des SEINS beziehen, doch heutzutage wenig differenziert landläufig mit allgemein-irrationalen Werten und emotional-instinktiver Empfindung vermengt werden. Zur neureligiösen Sprache siehe z.B. Aichelin a.a.O., S. 23ff.

53) Siehe Strebel a.a.O., S. 14ff.

54) *Der kleine Stowasser*, s.v.

55) Für *dhyāna* siehe o.S. 105, Anm. 50, für *zazen* Kapleau a.a.O., S. 39, und S. 3, Anm. 17 (Einl.)

56) Auch vertiefte medizinisch-psychologische Vergleichsstudien, wie z.B. jede des Neurologen D.Langen (1963, e.g. S. 112ff.) vermögen "nur" psycho-physische Parallelen und Unterschiede festzustellen, welchen in methodischer Hinsicht einige Aussagekraft zukommt, doch im Hinblick auf die Verwirklichung von Seinszuständen keine Aufschlüsse geben.

Wege dahin aber sollen die einzelnen Versenkungsformen weitmöglichst in dem ihnen eigenen Kulturzusammenhang belassen, praktiziert und verstanden werden.

Setzt man sich schon bei einer Wesensbestimmung der neuen Religiosität der Gefahr unzulässiger Verallgemeinerung und Nivellierung aus, so kann man aufgrund ihrer ausgeprägten Individualisierung und ideellen Offenheit der Erscheinungsvielfalt vollends nicht gerecht werden, die hier anhand der Begegnung mit dem Buddhismus angedeutet wurde. In Wirklichkeit kann ihr in der einen oder anderen Form in fast allen Bereichen des modernen Kulturlebens begegnet werden, von der Jesus-Bewegung bis zu den religiösen Aspekten der modernen Musik-Szene, vom Okkultismus bis zum theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Denken⁵⁷. Aber auch in sozialer Hinsicht ist die neue Religiosität keineswegs nur auf die Jugend⁵⁸, die Subkultur oder das Aussteigertum beschränkt, sondern hat vermehrt auch in anderen Altersklassen und Schichten, zum Beispiel in akademischen und Künstlerkreisen, Eingang gefunden. Da sich praktisch alle Erscheinungsformen des neuen religiösen Bewusstseins als Ausgangs- bzw. Ansatzpunkte für eine Öffnung gegenüber fremdländischen Kulturen und umgekehrt für nicht-christliche Missionen im Westen anbieten, sollen sie hier wenigstens komplexweise umrissen werden. Bezeichnenderweise handelt es sich dabei im Wesentlichen um das westliche Umfeld der Interaktion nicht-christlicher, insbesondere hinduistischer Bewegungen mit westlichen Gruppen, Geistesströmungen und Einzelpersonen. Dieses Umfeld ist aus der Sicht der Begegnung mit dem Hinduismus von Hummel⁵⁹ in vier Problemfeldern umschrieben worden, welche hier unter besonderer Bezugnahme auf die Erscheinungsformen der neuen Religiosität übernommen werden. Gleichwohl ist im Auge zu behalten, dass diese sich gegenseitig überlappenden Themenbereiche teilweise hinduistisch bzw. allgemein-asiatisch vorgeprägt sind.

Ein erster Themenkomplex artikuliert sich am Spannungsverhältnis von Religion und Wissenschaft, das heisst am wiedererwachten Interesse an okkulten Erscheinungen und esoterischen Traditionen, welchen ein Wissenschaftscharakter zugesprochen wird und die im Rahmen der Geheim- und Grenzwissenschaften, einschliesslich der Parapsychologie und Astrologie, studiert werden, doch bereits in der Theosophie und Anthroposophie teilweise gepflegt worden sind und gepflegt werden. Hierzu gehören alle Versuche, eine Metawissenschaft zu begründen, insbesondere eine Metapsychologie und Meta-Physik, die dem spirituell und kosmisch erweiterten Men-

57) Für exemplarische Texte einiger Geistes- und Naturwissenschaftler siehe z.B. Aichelin a.a.O., S. 16-22, und das einschlägige Literaturschaffen der Atomphysiker W.Heisenberg, C.F.v.Weizsäcker, Fritjof Capra u.a.

58) Der Begriff "Jugendreligionen" (Haack 1979) deckt nur jenen Teil ihrer Erscheinungen ab, die unter dem Gesichtspunkt der Jugendgefährdung besonders in das Schussfeuer der Kritik geraten ist (vgl. Hummel 1980, S. 12 mit Anm. 21, 22).

59) Ebda., S. 176ff., 229ff.

schen- und Weltbild Rechnung trägt und zu dessen Verwirklichung anleitet⁶⁰.

Mit diesem Bereich hängt jener der Psychologie und Psychotherapie eng zusammen, wobei die zwischen Religion und Wissenschaft stehende, von E. Fromm und A. Maslow 1962 mitbegründete Humanistische Psychologie und Transpersonale Psychologie (Stanislav Grof) sowie die Entwicklung der Reinkarnationsanalyse und Reinkarnationstherapie (Th. Dethlefsen) die Brücke bilden. Als erster aber hat sich bekanntlich C.G. Jung mit asiatischen Versenkungsformen auseinandergesetzt⁶¹ und diesbezügliches Interesse geweckt. Dieses konzentriert sich seit den sechziger Jahren auf die experimentelle Erforschung "veränderter Bewusstseinszustände" und die Umdeutung bzw. Erweiterung der Psychotherapie als Meditation und Mittel der Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung⁶². Soziale Formen dieser Entwicklung sind die von Timothy Leary ausgelöste psychedelische Drogen-Bewegung, welche die Hippie-Kultur für die asiatischen Religionen öffnete⁶³, die Sensitivitäts- und Erfahrungsbewegung (encounter movement) und allgemeiner die von der Humanistischen Psychologie inspirierte Human Potential-Bewegung⁶⁴.

Damit wiederum überschneidet sich der dritte Bereich der Gesundheit und Heilung. Hier drückt sich das neue Bewusstsein im Streben nach natürlicher, gesunder Lebensweise im Einklang mit den kosmischen Gesetzen aus, welches ein neues Körper-, Innen- und Umweltbewusstsein einschliesst und in der ökologischen Bewegung politische Struktur angenommen hat. Besondere Erscheinungsformen sind hier eine bewusste Ernährung (Vegetarismus, Makrobiotik) und die Hinwendung zu alternativen, ganzheitlichen Heilmethoden, einschliesslich der Geistheilung, die in der Christlichen Wissenschaft und in der Neugeistbewegung des neunzehnten Jahrhunderts vorgebildet erscheint. Auf der Grundlage einer kosmischen Heilslehre hat die anthroposophische Geisteswissenschaft über ihre pädagogischen und allgemein-kulturellen Leistungen hinaus in der Entwicklung einer Ganzheitsmedizin und des biologisch-dynamischen Landbaus auch in diesem Bereich Grundideen der neureligiösen Bewegung zu Beginn des Jahrhunderts vorweggenommen.

Ein vierter Themenkomplex schliesslich betrifft die Zukunftshoffnung und Zukunftsgestaltung, in der vor allem die Vorstellung vom "New Age" bzw. vom kommenden Wassermannzeitalter und das Evolutionsdenken wirksam

60) Siehe z.B. die IMAGO MUNDI-Kongresse und Schriftenreihe (hg. v. A. Resch, Innsbruck); hierzu gehören aber auch schon die Aktivitäten des frühen Eranos-Kreises.

61) In seinen bekannten Vorworten zu Klassikern asiatischer Religionsliteratur und in seinem Aufsatz "Zur Psychologie östlicher Meditation", *Ges. Werke* Bd. 11, Olten 1972, S. 605-21.

62) E.g. Ch. T. Tart, *Altered States of Consciousness*, New York 1969, und J. White (ed.), *The Highest State of Consciousness*, Garden City, N.Y., 1972.

63) Einen Überblick gibt H. Aichelin, "Das chemische Pfingsten. Droge und neue Religiosität", *Information der EWZ*, Nr. 48, 1971.

64) Siehe z.B. D. Stone, "The Human Potential Movement", in Glock & Bellah (eds.) a. a. O., S. 93-115.

sind und einen eigentlichen Zukunftsglauben begründet und praktische Programme zur Vergeistigung der Materie (z.B. Findhorn⁶⁵) ins Leben gerufen haben.

Zusammenfassend können folgende Merkmale des neuen Bewusstseins und der neuen Religiosität als für die Begegnung mit und Aufnahme fremden Kulturguts förderlich bezeichnet werden: Die uneingeschränkte ideelle Offenheit und praktische Bereitschaft zum Experiment, zum Neuen und ganz Anderen; eine rezeptive Haltung, die einerseits durch die Lösung von den gängigen Denk- und Verhaltensmustern und die Distanzierung von den kultureigenen religiösen und politischen Traditionen und Institutionen gegeben ist, andererseits durch die Neigung zum Synkretismus und religiös-kosmischen Universalismus noch verstärkt wird. In sozio-ökonomischer Hinsicht wirkt sich das Bestreben nach alternativen Lebensformen auf die Assimilation fremder Kulturinhalte fördersam aus, das heisst die bewegungsimmanente Tendenz, die religiös-kosmische Bewusstwerdung in Lebens- und Gütergemeinschaften zu verwirklichen, welche sich ideologisch und oft auch ökologisch ausserhalb oder am Rand der Gesellschaft ansiedeln. Das stark vertretene Einzelgängertum scheint sich jedoch wie jede andere, zur Isolation neigende Lebensform ebenso dafür zu eignen. Auch für die Aufnahme und Praxis spezifisch asiatischer Inhalte, insbesondere im Rahmen eines Meister-Schüler-Verhältnisses, bringt die neue Religiosität in der Sehnsucht nach erfahrungsmässiger, individueller Heilsverwirklichung Grundvoraussetzungen mit; und angesichts des tiefliegenden Verlangens nach führungsstarken, sinngebenden Autoritäten, nach sog. "Meistern des Weges"⁶⁶, kommen der Guru und ihm verwandte Autoritätstypen geradezu einem Bedürfnis entgegen und erfüllen über die religiöse Sinnvermittlung und Wegweisung hinaus eine psychologische und soziale Funktion.

In der einseitigen Betonung irrationaler Werte sowie sinnlich-emotionaler und intuitiver Wahrnehmung fehlt dem westlichen Menschen auf seiner Suche aber umgekehrt eine (notwendige) Kriteriumsbildung, die seiner geistigen Entwicklung und Reife gemäss ist. Denn solange er sein psychophysisches Gleichgewicht und seine intuitiven Fähigkeiten nicht wieder zurückgewonnen hat, bleibt er in der vorzeitigen Aufgabe des Verstandes bzw. in der Geringschätzung der zunächst einzig verfügbaren und verlässlichen intellektuell-rationalen Kriterien dem Guru-Pluralismus blind ausgeliefert. Die Gefahren, welchen sich der westliche Mensch auf der Suche nach ideologischer und heilsmässiger Nachfolge einer Führer- und Heilsgestalt aussetzt, lassen sich daran bemessen, inwieweit er von vornherein eine bedingungslose Bereitschaft zur emotionalen, intellektuellen und eventuell ökonomischen Selbstaufgabe mitbringt und inwiefern dieser Be-

65) Siehe z.B. P.Hawken, *Der Zauber von Findhorn* [The Magic of Findhorn, New York 1975], München 1980.

66) Sartory 1981.

reitschaft und dem Verlangen nach einer rückhaltgebenden Identifikationsgestalt psychische Defizite zugrunde liegen. Wo dem Guru in Erwartung psychischer Heilung und spezifischer Lebensberatung die Rolle eines Psychagogen und Psychotherapeuten angetragen wird, wird er in seiner traditionellen Hauptfunktion als Führer und Wegweiser zur Verwirklichung der metaphysischen Lebensbestimmung des Menschen verkannt und bei der heutigen Verfassung und sozialen Problematik des Guru-Instituts im Westen gemeinhin überschätzt und überfordert. Ähnliche Vorbehalte sind in Bezug auf die irrtümliche Erwartungshaltung gegenüber dem Yoga und dessen Missbrauch als Gymnastik, psychophysische Entspannungsmethode oder unserer Psychoanalyse vergleichbare Therapieform zu machen, worauf wir noch zurückkommen werden. Aber auch dort, wo von Guru zu Guru pilgernd in erster Linie die Vermittlung von übernatürlichen Bewusstseinszuständen und womöglich Anleitung zu persönlicher Bewusstseinsmanipulation gesucht und gegeben wird, fehlen die ethischen und geistigen Voraussetzungen für eine fruchtbringende Schülerschaft und Heilsverwirklichung. Eine solche Erwartungshaltung verkennt nicht nur den existentiellen und ewigen Charakter des traditionellen Guru-Śiṣya-Verhältnisses im Sinne einer wechselseitigen Lebensverpflichtung und als über die irdische Existenz hinaus gültiges und wirksames geistiges Band, sondern ebenso dessen Zielsetzung, die von der göttlichen Gnade, eigener Anstrengung und individueller *karma*-Bestimmung abhängige Verwirklichung einer überpersönlichen Seinserfahrung und Seinsweise. Hierbei macht sich freilich die mangelnde Kenntnis der Traditionen und des allgemein-kulturellen Hintergrundes der Guru-Bewegungen bemerkbar, so dass sich auch diesbezüglich die einseitige Betonung der Erfahrung in Verbindung mit der Geringschätzung der Überlieferung als Hauptschwachstelle und zweischneidiges Schwert erweist. Zwar wird auf dem heute dominierenden *bhakti-mārga* unumschränkte Hingabe von Seiten des *bhakta* gefordert – indessen auf dem *jñāna-mārga* der Intellekt als vitales Instrument integriert wird – , doch kann ein Abbau der Persönlichkeitsstruktur vor der Wahl oder Berufung für einen bestimmten Heilsweg und dessen Praxis nur zur psychischen Regression und zu Unmündigkeit führen, welche die spirituelle Suche zu einer Farce macht. In seiner ebenso weitgespannten wie vagen und unangemessenen Erwartungshaltung und so selektionsarmen wie kurzatmigen und leichtgläubigen Suche, in der ohne wirkliche Prüfung von einer Übereinstimmung von Leben und Lehren der Guru-Autorität ausgegangen wird, hat der Westen der modernen Guru-Entwicklung Tür und Tor geöffnet und ist für deren degenerative Erscheinungen mitverantwortlich zu machen. Schliesslich ist es unsere eigene geistige Unreife, welche, durch die Flucht in eine blinde Irrationalität verstärkt, das Profil vieler im Westen missionierender Gurus geprägt hat und über diese wie über die westlichen Sucher in Indien auch auf die dortige Entwicklung einwirkt. So muss für eine noch nicht allzu entfernte Zeit Ubans Charakterisierung des modernen Guru-Exports als ge-

mein hin gültig und als Spiegelbild unserer geistigen Unmündigkeit hingenommen werden:

A little knowledge of spiritualism, some knowledge of English, a respectable or a weird countenance and the man is off to America and Europe as the top-most yogi guru.⁶⁷

67) Uban 1978, S. 135.

KAPITEL VIII:

GRUNDZÜGE DES NEOHINDUISTISCHEN GURU-INSTITUTS

Bei der Mannigfaltigkeit und Uneinheitlichkeit des neohinduistischen Denkens ist eine einförmige, universal gültige Definition des diesbezüglichen Meister-Schüler-Verhältnisses nicht möglich. Hummels umfassende Studie macht deutlich, dass allein schon "der Hinduismus im Westen eine ausserordentlich breite Skala von Vorstellungen, Zielen und Traditionen in sich schliesst und nicht auf einige verallgemeinernde Formeln gebracht werden kann"¹. In diesem Rahmen können an einzelnen Persönlichkeiten und Strömungen lediglich einige häufiger wiederkehrende Denk- und Verhaltensmuster des modernen Guru-Instituts kenntlich gemacht werden, die unter dementsprechender Einschränkung als Grundstrukturen und insgesamt als Grundzüge bezeichnet werden können. Insofern sich beim vorhandenen Kultur- und Zivilisationsgefälle gewisse Erscheinungen im westlichen Umfeld der hinduistischen Mission deutlicher zeigen als im Mutterland, werden auch im Westen missionierende oder lebende Gurus einbezogen. Der Aktualität wegen liegt das Schwergewicht auf den in den vergangenen dreissig Jahren in Erscheinung getretenen Guru-Bewegungen und ihrer charismatisch-heilerisch-psychagogischen Führer-Gestalt, welche, wie oben (Kpt. VI) ausgeführt wurde, um die Mitte des Jahrhunderts den *svāmī*-Typ abgelöst hat. Insofern viele der heute im Westen tätigen Guru-Bewegungen die Grundzüge ihrer Lehren unter indischen Bedingungen entwickelten und auch deren Führer-Gestalten ihre neohinduistische Prägung in Indien erfahren haben², brauchen sie nicht gesondert behandelt zu werden. Für unsere Zwecke eines allgemeinen Überblicks erweist sich überhaupt eine Unterscheidung zwischen Guru-Bewegungen am Rande der hinduistischen Orthodoxie ("Divine Light Mission [DLM]" mit Guru Mahārāj Jī [geb. 1957]³; Rādhāsoāmī-Gruppen; Internationale Gesellschaft für Kṛṣṇa-Bewusstsein [ISKCON]⁴), Guru-Bewegungen stark heterodoxer Tendenz (Rājneeshismus mit Rājnīś [geb. 1931]⁵; Ānanda Mārga [ĀM]⁶) und schliesslich neohinduistischen Gurus

1) Hummel 1980, S. 147.

2) Ebda., S. 236.

3) Siehe Ch.Cameron (ed.), *Who Is Guru Maharaj Ji?*, New York 1973.

4) Siehe z.B. *Die Quelle absoluten Wissens. Vorträge von A.C.Bhaktivedanta Swami Prabhupada*, Los Angeles etc. (The Bhaktivedanta Book Trust) 1973, und die Studie von Judah 1974.

5) Zur Einführung siehe Prasad 1970, und *I Am The Gate. A series of eight discourses* by Bhagwan Shree Rajneesh, 3rd edn., Poona (Rajneesh Foundation) 1976.

6) Siehe Hummel a.a.O., S. 80-93.

(Yogānanda [1893-1952]⁷ der "Self-Realization Fellowship [SRF]"; Aurobindo; Śivānanda [1887-1963]⁸ der "Divine Life Society [DLS]"; Satya Sāī Baba, u.a.), wie sie jüngst von Hummel gezogen wurde⁹, als nicht durchführbar. Schliesslich deuten diese und ähnliche Klassifizierungen lediglich eine allgemeine Tendenz an, die in nicht unwesentlichen Einzelheiten zu modifizieren ist. Wichtiger erscheint uns die Berücksichtigung des Gefälles zwischen nach indischen Lebensformen ausgerichteten westlichen Schülern und an westlichen Standards orientierten Gurus. Gemeinsamer Nenner aller dieser Bewegungen bleibt jedenfalls die Auseinandersetzung mit dem Westen einerseits und der diesbezüglich gefärbte Dialog mit der indischen Muttertradition andererseits. Wie immer sich diese doppelseitige Auseinandersetzung in ihrer jeweiligen Akzentuierung auswirken und im Einzelnen bewertet werden mag, kann in ihr doch das Hauptkriterium des Neohinduismus gesehen werden.

Die anschliessenden Grundzüge beruhen einerseits auf eigenen Beobachtungen und Erhebungen der indischen und deutschen Guru-Szene der siebziger und achtziger Jahre, andererseits auf der von Hummel an verschiedenen Orten verarbeiteten Materialfülle¹⁰.

1. ALLGEMEINE CHARAKTERISTIK

Die modernen Guru-Bewegungen hängen zwar mit dem Neohinduismus eng zusammen und erscheinen im Westen als eine Ausdrucksform des neuen religiösen Bewusstseins, doch können sie in Bezug auf ihr traditionsgebundenes Selbstverständnis und ihre Stellung im Hinduismus nicht als neu bzw. neue Religionen charakterisiert werden¹¹. Abgesehen von der bewussten Verbrämung und Verkehrung traditioneller Ideale in ihr Gegenteil im Rājneeshismus und in dessen sog. "Neosannyas" bemühen sich selbst angeblich säkular-wissenschaftliche Bewegungen, wie die "Transzendente Meditation [TM]" Mahārishi Mahesh Yogīs (geb. 1918)¹², wenigstens um die Kontinuität

7) Dessen *Autobiographie eines Yogi* (8.Aufl., Weilheim 1973 [Orig. Los Angeles 1946]) ist aufgrund der Schilderungen zahlreicher aufsehenerregender übernatürlicher Erscheinungen und Erfahrungen geradezu ein Klassiker der neureligiösen Meditationsbewegungen geworden. Siehe ferner von dessen Guru Jnanavatar Swami Sri Yukteswar Giri, *Die Heilige Wissenschaft*, 3.Aufl., München 1974.

8) Śivānanda ist Autor einer Fülle von Werken, unter welchen hervorzuheben sind: *Sadhana (A Textbook of the Psychology and Practice of the Techniques to Spiritual Perfection)*, repr. of 2nd edn., Delhi etc. 1974, und *Erfolg in Leben und Selbstverwirklichung*, Weilheim o.J.; u.a. über seinen āśrama berichtet Desjardins 1974, S. 21-67.

9) 1982-84 (e.g. 25.3, S. 30). Auch wird man sich darüber streiten können, ob Gestalten wie Ramana Maharshi und Ānandamayī Mā der Gruppe der neohinduistischen Gurus zugeordnet werden können (ebda. 25.4, S. 37f.; 26.1, S. 74f.)

10) Hummel 1978; 1980; 1982-84; sowie einschlägige Publikationen der seit etwa 1981 unter der Leitung desselben stehenden Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) in Stuttgart. Für ergänzende bibliographische Angaben siehe ders. 1980, s.v.

11) Siehe ebda., S. 13 mit Anm. 25.

12) Über den "grossen Seher, grossen Herrn [und] yogī" (Skt. *maharṣi maheśa yogī*) und die von ihm begründete TM liegt als eine der ältesten und bekanntesten modernen Guru-Bewegungen eine Fülle von Primär- und Sekundärliteratur vor: Mahārishi Mahesh Yogi,

der guru-paramparā und des Einweihungsrituals, indessen andere, wie die ISKCON, sogar eine minutiöse Bewahrung der Reinheit ihrer theologischen und rituellen Tradition anstreben. Im Allgemeinen aber wird die Hochhaltung traditioneller Ideale nicht in den Vordergrund gestellt und die Verbindung zur hinduistischen Tradition locker gehandhabt, so dass das neohinduistische Meister-Schüler-Verhältnis vor allem im Westen von der orthodoxen Tradition und Scholastik sowie vom traditionellen Stil des Guru-Śiṣya-Verhältnisses weitgehend unbelastet ist. Diese relative Unabhängigkeit von der Muttertradition fördert die Bewegungen in der Anpassung an die veränderten Lebensumstände und an die oft überwiegend oder fast ausschliesslich westliche Schülerschaft (e.g. TM, DLM, SRF, Rāj-neeshismus), schafft umgekehrt aber auch Raum für unkontrollierte Entwicklungen im Westen.

Wie bereits erwähnt, sind diese Bewegungen jedoch schon auf dem Mutterboden neohinduistisch vorgeprägt worden. Für die Form des Meister-Schüler-Verhältnisses spielen neben der Übernahme westlicher Denkkategorien der durch die englische Erziehung geprägte Sprachgebrauch, die damit verbundene reinterpretierende Umdeutung von Kernbegriffen der eigenen Tradition und die Entwertung bzw. Symbolisierung des Rituals eine wichtige Rolle, in dem nach traditioneller Auffassung die Gottheit selber angerufen und als im Ikon anwesend erlebt wird¹³. Als typische Beispiele der Reinterpretation von Traditionsbegriffen sind der *dharma*- und *sva-dharma*-Begriff zu erwähnen, der im Neohinduismus einer "Individualisierung" und "Psychologisierung" (Hacker) unterworfen wird und zwar im Sinne eines "persönlichen", von der Religion der Kaste unabhängigen "Glaubens" bzw. einer vom *varṇāśramadharma* losgelösten, durch die persönliche Wesenslage (*sva-bhāva*) bestimmten Pflicht¹⁴.

In Bezug auf die ethnische Bestimmung und die soziale Ordnung des Hinduismus haben sogar alle modernen Guru-Bewegungen an einer für das orthodoxe Verständnis entscheidenden Stelle mit der Tradition gebrochen. Aus erwähnten Gründen konnten sich die für eine missionarisch-expansive Aktivität notwendigen Voraussetzungen, wie Universalisierung, ethnisch-rituelle Lockerung und Öffnung etc., nicht im Rahmen der traditionellen Kastenordnung und erblichen Gruppen- bzw. Religionszugehörigkeit entwickeln. Alle modernen Guru-Bewegungen tragen deshalb die Züge einer graduellen Entethnisierung und Entritualisierung und bringen ein offensives, universales Sendungsbewusstsein, innerweltliches, soziales Engagement und mehr oder weniger grosses Akkommodationsvermögen an das Missionsfeld zum Ausdruck.

Die Guru-Bewegungen im Westen sind bislang "Teil einer Gegenbewegung,

Die Wissenschaft vom Sein und die Kunst des Lebens, London etc. 1969 (1. ind. Ausg. 1963); ders., *On the Bhagavad Gita. A new Translation and Commentary with Sanskrit Text. Chapters 1-6*, Middlesex (Penguin) 1969; Mildener/Schöll 1977.

13) Siehe Hacker 1978, S. 3, 20 (zum Sprachgebrauch), 6f. (zur Umdeutung des Rituals).

14) Siehe ders. 1958, und 1978, S. 10ff., sowie Sontheimer 1980, S. 353f., 393f., 412.

die auf die Herausforderung des westlichen Kolonialismus wie der christlichen Mission antwortet¹⁵. Die Existenz von mit indischen Riten vertrauten westlichen "Brahmanen" (ISKCON), in Indien tätigen westlichen Missionaren (ISKCON, TM)¹⁶ und einer wachsenden Anzahl "weisser" Gurus¹⁷ deutet aber – so wenig diese in der indischen Gesellschaft auch integriert sein mögen – auf einen umfassenderen Prozess hin, nämlich auf eine globale Umwälzung und Vermischung kultureller Werte zwischen Ost und West, deren Ausmass und Auswirkungen noch nicht abzuschätzen sind. Diesbezüglich kann gerade das Guru-Institut aufgrund seiner ursprünglich ethnisch und sozial engen Bestimmung als aktueller Gradmesser dienen. Immer schwieriger wird es dabei, die Richtung der immer diffuseren interkulturellen Dynamik zu erkennen und deren tragende Kräfte bis zu ihren Ursprüngen zu verfolgen. Noch kann aber beobachtet werden wie dem Hinduismus ursprünglich indische Inhalte über den Umweg des Abendlandes in verwestlichter Form wieder zugeführt werden, wie zum Beispiel die sog. *tat-tvam-asi*-Ethik über Schopenhauer und Deussen zu Vivekānanda und nach Indien gelangte¹⁸, und umgekehrt dem Westen abendländische Ideen, wie beispielsweise das Evolutionsdenken des neunzehnten Jahrhunderts über Aurobindo und Mahārishi Mahesh Yogī¹⁹, in neohinduistisch modifizierter Form wieder zugetragen werden. Die geistig-kulturellen Konsequenzen solcher und ähnlicher Erscheinungen, welche noch relativ einfach als Bumerangeffekt zu durchschauen sind, können an dieser Stelle freilich nicht weiter erörtert werden. Für die neohinduistische Situation möge hier das beschwörende Bild der modern eingestellten, ihrer Tradition weitgehend entfremdeten Inderin genügen, die sich "den Sari über die Jeans-Hosen" anzieht²⁰, und in der Lebenssituation des neubekehrten Abendländers ihr Gegenstück findet. Entfremdung zur eigenen Tradition ohne wirkliche Inkulturation in der Gegenkultur kennzeichnet die globale Lebenssituation des verwestlichten Inders wie des teilweise indisierten Abendländers und widerspiegelt zugleich die zwischenkulturelle Stellung der neohinduistischen Guru-Bewegungen. In ihrer teils eklektischen, teils selektiven Übernahme bzw. Ablehnung, Umdeutung und Abweichung von Inhalten der hinduistischen Tradition können sie nicht nur im Westen, sondern ebenso in Indien als Fremdkörper empfunden werden (Rājneeshismus, ISKCON, DLM).

Der Erfolg hinduistischer Mission im Westen hängt also nicht nur von der religiös-kulturellen Mobilität und Anpassungsfähigkeit an die Erfordernisse und Bruchstellen der westlichen Zivilisation ab, sondern umge-

15) Hummel a.a.O., S. 7.

16) Ebda., S. 136f., 146. Diese Entwicklung geht im Grunde bis auf die Inkulturationsversuche der frühen christlichen Missionare, wie z.B. de Nobilis (1577-1656), zurück (siehe Boyd 1975, S. 11ff.)

17) Beispielsweise die Gurus von Eckankar, P.Twitchell und dessen Nachfolger D.Gross, oder die Psycho-Gurus Baba Ram Dass (R.Alpert) und Werner Erhard (alias J.P.Rosenberg); für eine allgemeine Information siehe Hummel a.a.O., s.v.

18) Hacker 1961, e.g. S. 388ff.

19) Hummel 1978, S. 150.

20) L.Lutze in einer mündl. Diskussion mit dem Vf.

kehrt auch vom Vermögen, die Proselyten im Hinduismus zu assimilieren. Und bei der engen Verbindung von Religion und Kultur im Hinduismus ist diese Integration zumal auf dem Mutterboden, das heisst in der Begegnung mit dem traditionellen Hinduismus und indischen Glaubensbrüdern, erfahrungsgemäss immer wieder mit Schwierigkeiten verbunden, die vor allem die Zulassung zu Tempeln und die Kommensalität betreffen²¹. Die Spannung zur jeweiligen Umwelt kann so gross werden, dass die Bewegung nur im Rahmen einer eigenen Gesellschaft mit eigenem Wertsystem überlebensfähig ist (ISKCON)²² oder als bewusstes Mittel zur Bildung einer eigenen Gemeinschaft und Kultur genutzt wird. Der Neosannyas Rājneesh', zum Beispiel, ist ja eine Lebensform, die nicht nur als Parodie der monastisch-asketischen Heilstradition des Hinduismus erscheint, sondern die "Entsagung" von gesellschaftlichen Konventionen und das "Absterben" gegenüber Tradition und Vergangenheit überhaupt beinhaltet²³. Wo allerdings der Erfolg einer Bewegung, wie in der TM, in der Anpassung an das moderne Zivilisationsleben und das naturwissenschaftliche Denken gesucht wird, kommen solche Gesichtspunkte nicht in Betracht.

Kulturelle Entfremdung und soziale Entwurzelung sind freilich auch in den ausschliesslich oder vornehmlich in Indien aktiven Bewegungen, wie bei der Sai-Religionsbewegung, was die indische Anhängerschaft anbetrifft, unterschwellige Phänomene, ohne jedoch für die Gestalt der Bewegung bestimmend zu sein. Der erwähnten Kulturvermischung wird aber auch dort in einer inklusivistisch-universalen Botschaft Rechnung getragen, welche die Gestalt des Gurus zum alleinigen, bezeichnenderweise allen Guru-Bewegungen gemeinsamen Dogma erhebt. Je nach dem Grad der sozialen Entwurzelung und kulturellen Entfremdung kann die Guru-Gestalt den einzigen Bezugspunkt und seine Gemeinschaft die einzige Lebensform darstellen. Die Konzentrierung bzw. Reduzierung der modernen Heilspraxis auf die charismatische Heilsgestalt, welche allerdings in der sektarischen *guru-bhakti* des Mittelalters vorgebildet erscheint, zeigt sich auch darin, dass im Allgemeinen das Vollmondsfest zu Ehren des Gurus (*guru-pūrṇimā*) und sein Geburtstag (*jayantī*) die einzigen Kultanlässe darstellen²⁴, während sein Bild bevorzugter Meditationsgegenstand ist und sein Name zuweilen als Haupt-*mantra* verwendet wird²⁵.

Gerade der erhöhten psychologischen Bedeutung einer persönlichen Meister-Beziehung vermag jedoch der moderne Guru häufig nicht gerecht zu werden. Die Entwicklung des ursprünglich so differenzierten Guru-Śiṣya-Verhältnisses im Rahmen eines eng begrenzten Schülerkreises und einer kleinen Lebensgemeinschaft zu einer charismatisch geführten, devotionalen Massenbewegung, wie sie zumindest in Ansätzen ebenfalls schon in

21) Hummel 1980, S. 147f., 236f.

22) Siehe ders. 1978, S. 147ff.

23) Rājneesh 1977 (I.9: *Sannyas: Dying to the Past*).

24) Eine Ausnahme stellt die ISKCON mit ihren traditionellen Hindufesten und ihrem täglichen *pūjā*-Ritual dar.

25) Z.B. beim Aurobindo-Schüler Chinmoy (Hummel 1982-84 [26.1, S. 77]).

der mittelalterlichen *bhakti*-Bewegung und bei den Śaṅkarācāryas zu beobachten ist, hat eine graduelle Nivellierung des Verhältnisses und eine eigentliche Entfremdung zwischen Meister und Schüler bewirkt.

Der auf allen Ebenen des modernen Meister-Schüler-Verhältnisses feststellbare Niveauverlust ist also nicht nur mit dem Erfolgszwang missionarischer Aktivität bzw. mit der Anpassung an westliche Standards und die erwähnte spezifisch westliche Erwartungshaltung in Zusammenhang zu bringen, sondern ursächlicher durch die innerindische Entwicklung eingeleitet worden. Erst die Kontaktnahme und Auseinandersetzung mit dem Westen aber hat dem Guru-Institut die Mittel an die Hand gegeben, welche eine eigentliche Kommerzialisierung ermöglichten. Deren historische und ideologische Wurzeln liegen wahrscheinlich schon in Vivekānandas Amerikareise und dortigen Suche nach Geldmitteln, die er u.a. mit den Worten begründete²⁶:

Wie unser Land arm an sozialen Tugenden ist, so fehlt es diesem an Spiritualität. Ich gebe ihnen Spiritualität, und sie geben mir Geld.

Die Kommerzialisierung der Spiritualität und des Meister-Schüler-Verhältnisses als deren Träger hat der Degeneration der modernen Heilspraxis Flügel verliehen, indem sie mit einem Grundprinzip des traditionellen Guru-Instituts bricht, welches eine Entschädigung des Gurus prinzipiell nur auf freiwilliger Basis und im Rahmen der individuellen Möglichkeiten sowie ohne vorhergehende Absprache vorsieht²⁷. Ein Beobachter der neo-hinduistischen Szene wird sich nicht des wohl verallgemeinernden, doch nicht gemeinhin überzeichneten Eindrucks erwehren können, dass das Profil des modernen Gurus und der Charakter des Meister-Schüler-Verhältnisses und der hinduistischen Meditationsbewegungen ganz allgemein in steigendem Masse von modernen Kommerzprinzipien bestimmt werden, die mit der spirituellen Wesensart und Zweckbestimmung des Guru-Instituts unvereinbar sind.

2. DER GURU

Die Denkensart des neohinduistischen Gurus ist auf dem Hintergrund seiner westlichen Bildung zu verstehen, die er, wie zum Beispiel Yogānanda, Śivānanda, Guru Mahārāj Jī, und schon Vivekānanda, an christlichen Institutionen in Indien oder, wie Aurobindo, sogar direkt in England erhalten hat. Auffällig ist dabei der auch in diesem Rahmen überdurchschnittlich hohe Bildungsstand. Ausser jenen Persönlichkeiten, die bereits in der Kindheit (Guru Mahārāj Jī) oder in der Jugend (Satya Sāī Bābā) zum Guru

26) *The Complete Works of Swami Vivekananda*, 9.Aufl., Calcutta 1955, Bd. 6, S. 226 (zit. in Hummel 1980, S. 123).

27) Siehe o.S. 57, 101, und die von Kane 1968-1977, vol. III, S. 958f. (*kalivarjya* Nr. 42) verzeichneten Textstellen.

der mittelalterlichen *bhakti*-Bewegung und bei den Śaṅkarācāryas zu beobachten ist, hat eine graduelle Nivellierung des Verhältnisses und eine eigentliche Entfremdung zwischen Meister und Schüler bewirkt.

Der auf allen Ebenen des modernen Meister-Schüler-Verhältnisses feststellbare Niveauverlust ist also nicht nur mit dem Erfolgszwang missionarischer Aktivität bzw. mit der Anpassung an westliche Standards und die erwähnte spezifisch westliche Erwartungshaltung in Zusammenhang zu bringen, sondern ursächlicher durch die innerindische Entwicklung eingeleitet worden. Erst die Kontaktnahme und Auseinandersetzung mit dem Westen aber hat dem Guru-Institut die Mittel an die Hand gegeben, welche eine eigentliche Kommerzialisierung ermöglichten. Deren historische und ideologische Wurzeln liegen wahrscheinlich schon in Vivekānandas Amerikareise und dortigen Suche nach Geldmitteln, die er u.a. mit den Worten begründete²⁶:

Wie unser Land arm an sozialen Tugenden ist, so fehlt es diesem an Spiritualität. Ich gebe ihnen Spiritualität, und sie geben mir Geld.

Die Kommerzialisierung der Spiritualität und des Meister-Schüler-Verhältnisses als deren Träger hat der Degeneration der modernen Heilspraxis Flügel verliehen, indem sie mit einem Grundprinzip des traditionellen Guru-Instituts bricht, welches eine Entschädigung des Gurus prinzipiell nur auf freiwilliger Basis und im Rahmen der individuellen Möglichkeiten sowie ohne vorhergehende Absprache vorsieht²⁷. Ein Beobachter der neo-hinduistischen Szene wird sich nicht des wohl verallgemeinernden, doch nicht gemeinhin überzeichneten Eindrucks erwehren können, dass das Profil des modernen Gurus und der Charakter des Meister-Schüler-Verhältnisses und der hinduistischen Meditationsbewegungen ganz allgemein in steigendem Masse von modernen Kommerzprinzipien bestimmt werden, die mit der spirituellen Wesensart und Zweckbestimmung des Guru-Instituts unvereinbar sind.

2. DER GURU

Die Denkensart des neohinduistischen Gurus ist auf dem Hintergrund seiner westlichen Bildung zu verstehen, die er, wie zum Beispiel Yogānanda, Śivānanda, Guru Mahārāj Jī, und schon Vivekānanda, an christlichen Institutionen in Indien oder, wie Aurobindo, sogar direkt in England erhalten hat. Auffällig ist dabei der auch in diesem Rahmen überdurchschnittlich hohe Bildungsstand. Ausser jenen Persönlichkeiten, die bereits in der Kindheit (Guru Mahārāj Jī) oder in der Jugend (Satya Sāī Bābā) zum Guru

26) *The Complete Works of Swami Vivekananda*, 9. Aufl., Calcutta 1955, Bd. 6, S. 226 (zit. in Hummel 1980, S. 123).

27) Siehe o.S. 57, 101, und die von Kane 1968-1977, vol. III, S. 958f. (*kalivarjya* Nr. 42) verzeichneten Textstellen.

berufen wurden, verfügen die meisten, und wiederum in Parallele zum Philosophie- und Mathematik-Studium Vivekānandas, über eine akademische Ausbildung, wobei nicht nur geisteswissenschaftliche Fächer (Yogānanda und Rājneesh: Philosophie), sondern auch naturwissenschaftliche Disziplinen (Śivānanda: Medizin; Mahārishi Mahesh Yogī: Physik) studiert wurden.

Durch die angliisierte Schulbildung bedingt, setzt sich der neohinduistische Guru in der Regel erst nach bzw. über seine westliche Bildung mit der indischen Tradition und dem Sanskrit auseinander. Auch in Indien bedient er sich vorwiegend des Englischen, das er, wie zum Beispiel Aurobindo und viele gebildete Inder, vielfach besser beherrscht als seine (indische) Muttersprache. An dieser Stelle kommt Bharatis Kritik²⁸ an den neohinduistischen Gurus zu tragen, die ihren Anhängern den Zugang zur Tradition vorenthalten und das originale Quellenstudium für überflüssig erklären. Diesbezüglich machen Svāmī Cinmayānanda, der 1916 in Cochin geborene Sohn eines Richters und spätere *saṃnyāsī* und Vedānta-Rhetoriker, und dessen Hauptschüler Svāmī Dayānanda Sarasvatī eine Ausnahme. Sie bereiten die angehenden Missionare der 1953 gegründeten "Chinmaya Mission" – zumeist überdurchschnittlich gebildete *brahmacārīs* und *saṃnyāsīs* indischer und nichtindischer Abstammung (1979 im Verhältnis von zwei zu eins) – in jeweils dreijährigen Kursen mit etwa sechzig Teilnehmern auf der Grundlage eines obligatorischen Sanskrit-Unterrichts und von Originalstudien vedāntischer Texte (teilw. mit Kommentar) auf ihre Aufgabe vor. Die zu diesem Zweck im Jahre 1962 begründete und in einem Vorort Bombays niedergelassene Ausbildungsstätte, Sandīpanī Sādhanaśāla, soll von der Universität von Bombay als Forschungsinstitut für Indische Philosophie und Kultur anerkannt worden sein²⁹.

Ob ledig (Rājneesh), als Familienvater (Guru Mahārāj Jī) oder häufiger als *sādhū* (Muktānanda, Satya Sāī Bābā) oder jung in einen der angeblich auf Śāṅkara zurückgehenden monastischen Orden eingeweihter *saṃnyāsī* (Yogānanda, Śivānanda, Mahārishi Mahesh Yogī, Cinmayānanda) entspricht sein Auftreten und Lebensstil auch in Indien weder den traditionellen Richtlinien noch dem heutigen orthodoxen Empfinden. Solange er aber nicht gegen feste ethische Grundprinzipien, wie vegetarische Kost, Abstinenz von alkoholischen Getränken und dergleichen, verstößt³⁰, wird seine Aktivität und Autorität selbst in Indien nicht beeinträchtigt – vorausgesetzt, dass er die Erwartungen nach charismatischer Führung und magischer Heilkraft zu erfüllen vermag.

Wichtiger als die Vertrautheit mit den Traditionsschriften und philosophische Erbauung, wichtiger auch als sozialetische Ziele und Aktivi-

28) 1973, S. 25.

29) Persönliches Gespräch mit Brāhmacārī Vyakta Caitanya vom 25.12.1979, dem damaligen Vertreter der "Chinmaya Mission" in Dindigul (T.N.) Vom Sandīpanī Sādhanaśāla werden auch Fernkurse über den Vedānta für Ausländer organisiert (Hummel a.a.O., S. 71).

30) Aufgrund diesbezüglicher Vorwürfe wurde Guru Mahārāj Jī 1975 durch seine Mutter von seiner Stellung enthoben und verlor zumindest die Führung über die indische DLM-Organisation an seinen älteren Bruder (ebda., S. 76).

täten, so sehr diese vor allem in Indien mit zum allgemeinen Persönlichkeitsbild des modernen Gurus gehören mögen, sind heilerisch-psychagogische Fähigkeiten in Verbindung mit einer charismatischen Heilandsgestalt. Seinen Erfolg verdankt der moderne Guru im Wesentlichen diesem Profil, welches, freilich auf die kulturspezifischen Bedürfnisse abgestimmt, in Indien mehr traditionelles Wunderwirken und magische Heilspraxis umfasst (e.g. Satya Sāī Bābā), im Westen mehr durch die Propagierung und Anwendung von psychologisch-physiologischen und psychotherapeutisch-psychoreligiösen Methoden auf tantrischer Grundlage bestimmt ist (Rājneeshismus bzw. TM). (Guru-Persönlichkeiten und Guru-Bewegungen, in welchen diese Eigenschaften nicht vorhanden sind oder diesbezügliche Bedürfnisse nicht befriedigt werden und andere Funktionen und Aktivitäten, zum Beispiel theologischer und ritueller [ISKCON] oder philosophisch-intellektueller Art ["Chinmaya Mission"], im Vordergrund stehen, haben keine vergleichbare Verbreitung erfahren.) Die emotionale Bindung an den Guru, die durch dessen kultische, rein visuelle oder meditative Verehrung gesucht und durch dessen charismatische Einflussnahme, Botschaft und Gemeinschaft gestärkt wird, bildet dabei beiderseits die verbindende Grundlage. Diesbezüglich macht die TM-Bewegung eine Ausnahme, in der die unpersonliche Vermittlung einer betont säkularen Meditationstechnik im Mittelpunkt steht.

Im Zusammenhang der Entwicklung vom persönlichen spirituellen Lehrer und durchschaubaren Vorbild zum charismatisch bestimmten Haupt einer Massenbewegung gilt es zu beachten, dass "die Kunst öffentlicher Selbstdarstellung wichtiger werden kann als echte spirituelle Qualifikation"³¹. Auf dem Hintergrund der absoluten Stellung des Gurus in der mittelalterlichen *bhakti*- und *tantra*-Tradition reicht schliesslich die Selbsteinschätzung moderner Gurus vom *avatāra*-Verständnis (traditionell: Satya Sāī Bābā; evolutionistisch: Aurobindo)³² über die Selbstdarstellung als "(vollkommener) lebender Meister des Zeitalters" oder *sadguru* (Guru Mahārāj Jī) bis zur Proklamation als Meister und Erleuchter der Grösse eines Buddha oder Jesus (Rājneesh). Die ostentative Selbstdarstellung und Selbstdeifizierung gleichsam als lebendiger Gott auf Erden begegnet nicht nur bei Agnihotrī, sondern auch bei Śivānanda, Guru Mahārāj Jī und in wohl unübertroffener Form bei Satya Sāī Bābā, der von sich verkündet:

Ich bin der Allgegenwärtige, Allmächtige und Allwissende.³³

Ein persönlicher Augenschein seines weitläufigen, modernen *āśrama* "Prasanthi Nilayam (Skt. *prasānti-nīlaya*), "des Ortes höchsten [Seelen-]Friedens", und seiner palastähnlichen Wohnverhältnisse bei Puttaparthi (Anantapur Dist., A.P.), seinem Geburtsdorf, anlässlich der Feier seines 53. Geburtstages (23. Nov. 1979) verstärkt diesen Eindruck:

31) Hummel 1982-84 (26.2, S. 70).

32) Siehe Eschmann 1972, e.g. 239f.

33) Hummel a.a.O. (26.1, S. 73).

Schon Stunden vor Beginn der abendlichen Geburtstagfeier füllt sich das riesige Pūrṇacandra-Auditorium mit schliesslich etwa sechstausend Leuten aller Kasten und Altersklassen. Wie sich schon auf der Herreise und an Ort in Gesprächen herausstellt, befinden sich darunter auffallend viele Kranke, welche in der Hoffnung auf Linderung und Heilung hergekommen sind. Auffällig ist auch der verschwindend kleine Anteil von Ausländern, die aber in den letzten Jahren vermehrt den Weg zum abgelegenen Puttaparthi gefunden haben. Entgegen der Erfahrung von anderen āśramas und vergleichbaren Anlässen herrscht hier eine unruhige und laute, fast rummelartige Atmosphäre wie sie der vor Beginn eines grossen Schauspiels eigen ist. Die zu beiden Seiten mit modernen Leuchteffekten und Bildern aller grossen Religionsstifter ausgestattete Bühne – selbst Satya Sāīs Gestalt über dem riesigen Podiumsbogen trägt einen elektrifizierten Heiligenschein – trägt zum theaterähnlichen Gesamtrahmen bei. Als sich der *satsaṅg* mit halbstündiger Verspätung mit der Lüftung des Vorhangs ankündigt und Satya Sāī in ausnahmsweise weissem Gewand erscheint, entlädt sich die über dem Auditorium liegende Spannung in donnerndem Applaus. Satya Sāī selber schreitet würdevoll, doch in natürlicher Art auf der Bühne auf und ab, wobei er schweigend lächelnd in die Menschenmassen blickt. Die eigentliche Feier beginnt damit, dass sich der "Gott", inzwischen mit einer riesigen Blumengirlande geehrt, auf eine bereitgestellte, prunkvoll verzierte Schaukel setzt und sich für die nächste Stunde zu seinem sichtlichen Vergnügen zu den Klängen einer karnatischen Musikgruppe hin und her wiegen lässt. Als sich Satya Sāī am Ende der Vorstellung erhebt und das Auditorium verlässt, stürzen viele der sonst disziplinierten Anhänger nach vorne zum Podium, um den durch seine Füsse geheiligten Boden zu berühren und die von ihm zurückgelassene Potenz in sich aufzunehmen. Den Schluss der Feier macht ein gewaltiges Feuerwerk unter freiem Himmel, welches uns schliesslich in die jahrmaktähnliche Atmosphäre der zu diesem Anlass errichteten Budenstadt entlässt.

In Verbindung mit einem bewusst ostentativen Auftreten in der Art einer übermächtigen, übermenschlichen Gestalt ist die Selbstdarstellung bestimmter Gurus dazu geeignet, im Verehrer das Bewusstsein für den überpersönlichen Gott, sei es in seiner Immanenz als dem Menschen inhärentes Selbst oder innerer Guru, sei es in seiner Transzendenz als absolutes Sein oder *parama*-Guru, zu verdrängen. Dieses direkt über die Gefühlswelt erfahrene und absorbierte Guru-Bild ist es ja, welches in der Psyche des Schülers und Anhängers in erster Linie wirksam ist und durch das wohl verbreitete, doch einer mehr intellektuellen Ebene verhaftete Bewusstsein um die existentielle Identität von Guru, Selbst und Gott nicht wirklich

kompensiert wird. Trotzdem kann mit Hummel³⁴ die dem Guru erwiesene Verehrung und Hingabe nicht pauschal und schlechthin mit säkularen Kategorien wie "Personenkult" oder "Starkult" hinlänglich beschrieben werden, so sehr bestimmte Erscheinungen an diese oder ähnliche Phänomene erinnern mögen. — Auf die Art des Sendungsbewusstseins, welches die moderne Guru-Persönlichkeit zum potentiellen Religionsgründer macht, kommen wir im Zusammenhang ihrer Botschaft zu sprechen.

3. DIE SCHÜLERSCHAFT bzw. ANHÄNGERSCHAFT

In Übereinstimmung mit der Betonung mehr heilerisch-magischer oder psychophysisch-psychotherapeutischer Methoden und Funktionen des Guru-Instituts verzeichnen die einzelnen Bewegungen überwiegend indische oder westliche Schüler und Anhänger. Rājneesh, zum Beispiel, konnte sich mit Ausnahme seiner Anfangszeit selbst auf indischem Boden nie auf eine nennenswerte indische Anhängerschaft stützen. Ausserdem zeigt sich in Indien und im Westen ein stark unterschiedliches demographisches Bild. Setzt sich die indische Anhängerschaft eines Gurus mehr oder weniger aus allen Volksschichten und Altersklassen zusammen, so sind es unter den westlichen Guru-Bewegungen bestimmte Gesellschaftsgruppen vorwiegend zwischen zwanzig und vierzig Jahren. In ihrer unterschiedlichen demographischen Zusammensetzung dürfte sich die im Westen intensivierte Anwendung bestimmter, auf besondere Zielgruppen ausgerichteter Rekrutierungsmethoden bemerkbar machen. Die TM, beispielsweise, missioniert seit Jahren an Universitäten und zählt eine grössere Anzahl junger Akademiker zu ihrem Gefolge. Rājneesh' psychotherapeutisch-psychoreligiöse Reinigungs- und Heilmethoden sprechen in erster Linie jüngere Zivilisationsgeschädigte an, während Muktānanda auf wohlhabende Geschäftsleute Bombays und amerikanische Rechtsanwälte, Schauspieler und Psychologen eine besondere Anziehungskraft ausübte³⁵.

Insofern heutzutage die Schülerschaft gegenüber einem Guru in der Regel mit der Aufnahme in eine zahlenmässig grosse Gemeinschaft bzw. mit der Anhängerschaft einer Bewegung verbunden ist und damit gruppendynamischen Mechanismen unterworfen wird, ergeben sich für sie stark veränderte Voraussetzungen. Angesichts der enormen Bedeutung, die den charismatischen Eigenschaften der Führergestalt, gruppenpsychologischen Aspekten und modernen Rekrutierungsmethoden zukommt, kann heute kaum mehr von einer eigentlichen Suche, Prüfung und Wahl des Gurus gesprochen werden. Für die Begegnung mit dem modernen Guru-Institut, welches zugleich die Integration in eine Gruppe und Bewegung in sich schliesst, bringt jedoch der Inder unvergleichlich bessere Voraussetzungen mit als der Abendländer,

34) 1980, S. 238.

35) Hummel 1982-84 (24.3, S. 40f.)

insbesondere eine angeborene Vertrautheit mit dem Guru-Pluralismus und dem hierarchischen Autoritäts- und Gruppendenken. Über seine Familientradition und Zugehörigkeit zu einem bestimmten Gruppenverband werden ihm in der Regel Guru-Beziehungen bereits in die Wiege gelegt. Ausserdem hat er ausserhalb verwestlichter Kreise die Verbindung zumindest zu Teilen seiner Tradition, insbesondere zur purāṇischen Überlieferung, bewahrt und steht noch immer mit einem Bein in einer magisch-mythisch-rituellen Weltsicht und intuitiv-ganzheitlichen Wahrnehmungs- und Erlebensweise. Allerdings erfüllt auch er in seiner einseitigen Vorstellung und Beanspruchung des Gurus als magischen Heiler und Theurgen, als Ratgeber und Helfer in allen innerweltlichen Lebenslagen – so sehr diese Funktionen mit zur traditionellen Guru-Gestalt gehören – nicht die für die eigentliche, überweltliche Aufgabenstellung einer geistigen Schülerschaft notwendigen Voraussetzungen.

Anders bewirkt im Westen die Nachfolge eines Gurus und die Aufnahme in eine geistige und oft auch sozio-ökonomische Gemeinschaft einen fast zwangsläufigen religiös-kulturellen und sozialen Milieu-Wechsel, der die bereits erwähnten Erscheinungen kultureller Entfremdung und sozialer Entwurzelung nach sich zieht. Ebenfalls anders als bei der indischen Schülerschaft, die auf dem Hintergrund eines inklusivistischen Einheitsdenkens die gleichzeitige Anhängerschaft mehrerer Gurus ebenso wie die Verehrung verschiedener Götter nicht ausschliesst, sind die westlichen Guru-Bewegungen von einem ausgesprochen exklusiven bzw. sektarischen Sendungsbewusstsein getragen. In Verbindung mit der bereits herausgestellten mangelnden geistigen Reife, unangemessenen Erwartungshaltung und fehlenden Kenntnis der indischen Tradition führt die von der Anhängerschaft übernommene Exklusivität zu einer hohen Mobilität. Die überstürzte Selbstaufgabe in der Überantwortung an eine Führer- und Projektionsgestalt und die blindgläubige Unterwerfung unter das Dogma der Unfehlbarkeit des Gurus gibt Raum für Enttäuschungserlebnisse, die bei Wiederholung freilich auch zur endgültigen Abkehr von einer persongebundenen Heilssuche führen können. Wie Biographien westlicher Schüler und Sucher zeigen³⁶, ergibt sich aber häufiger eine längere, gleichsam odyseeartige Wanderung mit Höhepunkten und Rückschlägen aller Art, auf der sich die Geringschätzung verstandesmässiger Kriterien und einer persönlichen Auseinandersetzung mit der hinduistischen Tradition als erschwerend und immer wieder als Fallstrick erweist. Wo nämlich der Versuch zu einer unvoreingenommenen, direkten Kenntnisnahme nicht nur neohinduistischer, sondern auch traditioneller Texte gemacht wird, können einschneidende Modifikationen der Heilssuche im Allgemeinen und des Guru-Verständnisses im Besonderen nicht ausbleiben³⁷.

36) Diesbezüglich haben wir im indischen und nicht-indischen bzw. westlichen Wirkungskreis Ramana Maharshis umfangreiche Erhebungen gemacht, die wir in absehbarer Zeit hoffen vorlegen zu können.

37) Siehe, zum Beispiel, Seemans in diesem Zusammenhang gemachte kritische Auswertung

Die unumschränkte ideelle und psychische Offenheit und spirituelle Sehnsucht des westlichen Menschen kann ohne verstandesmäßige Kontrolle und echte Intuition nicht als wünschbare Rezeptivität gewertet werden. Diese Haltung ist vielmehr als Schwachstelle im Auge zu behalten, die den Sucher zu Experimenten verleitet, deren soziale und psychische, aber auch ökonomische Auswirkungen er nicht im voraus abzuschätzen in der Lage ist. Vermögen starke Persönlichkeiten, welche die abrupte Verdrängung der individuellen Existenz und Bedürfnisse nicht längerfristig aufrechterhalten können und wollen, dem Druck der Gemeinschaft zu widerstehen und sich aus eigener Kraft aus der psychischen Abhängigkeit von Meister und Gemeinschaft, die im Westen deutlich totalitäre Züge trägt, zu lösen, so sind labile Charaktere den gruppendynamischen Mechanismen mehr oder weniger ausgeliefert. Hierbei ist vor allem in den von Emotionalität getragenen Bewegungen der psychologisch relevante Grundsatz im Auge zu behalten, dass Liebe wehrlos macht³⁸. Diesbezüglich stellen die im Jahre 1979 (22.4.-22.5.) vom schweizerischen Bundesgericht in Lausanne geführten Prozessverhandlungen gegen Svāmī Omkarānanda und fünf mitangeklagte Anhänger bzw. Mitglieder des 1966 in Winterthur gegründeten "Divine Light Zentrums (DLZ)", einschliesslich der psychiatrischen (K.Ernst, R.Battegay, E.Urech) und des religionswissenschaftlichen Gutachtens (C.-A. Keller), ein wertvolles Dokument dar. Es gewährt Einblicke in gemeinhin schwer zugängliche Aspekte der Meister-Schüler-Beziehung; nicht nur in das wechselseitige Abhängigkeitsverhältnis und bezüglich der erforderlichen Qualifikationen, sondern auch in Bezug auf die schwierige Ermessensfrage betreffend der ethischen Eigenverantwortlichkeit des Schülers bzw. der Haftbarkeit des Gurus für seine Schülerschaft³⁹:

Der 1929 in Secunderabad geborene Omkarānanda brachte in seiner hochstehenden evangelischen Mittelschulbildung bzw. in seinen guten Kenntnissen des Neuen Testaments und der europäischen Geistesgeschichte einerseits und in seiner advaitisch-synthetischen Formung im *āśrama* Śivānandas, der ihn mit siebzehn Jahren in den *saṃnyāsa* einweihte, andererseits eine für missionarisch-ökumenische Aktivitäten und seine "Berufung" in die Schweiz ideale Prädisposition mit. In seinem Selbstverständnis "Lehrer der Menschheit, Philosoph und Schriftsteller", lehnte er zwar eine

seiner Lehrjahre – bezeichnenderweise bereits als TM-Lehrer – bei Mahārishi Mahesh Yogi (1983, S. 4ff., 25f., u. passim).

38) Vgl. Hummel a.a.O. (25.2, S. 38).

39) Ich beziehe mich auf persönlichen, zweimaligen Augenschein des DLZ im Sommer 1974, die tägliche, detaillierte Prozessberichterstattung in der *Neuen Zürcher Zeitung* im angegebenen Zeitraum und ein längeres Gespräch mit E.Finger vom 19.11.1985, dem damaligen Vizepräsidenten des DLZ. – Zur Traktat-Literatur Omkarānandas, des DLZ und OIA (siehe Anm. 39a) siehe z.B.: ders., *Die Wissenschaft des göttlichen Wortes OM*, o.J.; ders., *Wesen und Funktion geistiger Führer*, o.J.; E.Lauterborn, *Swami Omkarānanda und die europäischen Heiligen, Weisen und Mystiker*, o.J.; *Führung durch das Divine Light Zentrum*, 2 Tle., 1983; alles erschienen in Winterthur: DLZ; sowie *You Can Also Follow My Footsteps*, London (Omkarananda Centre) o.J. [zur Selbstdarstellung]; *Letters of Swami Omkarānanda*, presented by E.Bernhard, pt. one, Winterthur (OIA) 1980 [zur Reaktion des Svāmī auf das Gerichtsurteil]; *Aims and Objects of Omkarānanda International Ashram*, London (OIA) o.J.

ausgedehnte kultische Guru-Verehrung ab – nicht aber *ṣaṣṭāṅga-namaskāra* –, genoss jedoch in seinem zum Teil prominenten Verehrerkreis nichtsdesto-trotz als geistiger, von seiner engeren Anhängerschaft mit der letzten Wahrheit identifizierter Führer und Verkörperung des vollkommenen Christen unumschränktes Vertrauen und unbedingte Gefolgschaft. Die psychiatrischen Gutachten über die bei der ersten Kontaktnahme mit Omkarānanda durchwegs jungen bzw. jugendlichen Mitangeklagten (Jge. 1944-1959) zeichnen vielfach das Bild einer bedingungslosen, unkritischen Unterwerfung unter den Willen des Meisters, der gelegentlich nicht nur die Vater-Mutter-Figur ersetzte, sondern in der Regel auch an Gottes Stelle selber trat. Abgesehen von einer verminderten Zurechnungsfähigkeit, welche zwei weiblichen Angeklagten aufgrund ihrer Vorgeschichte in mittlerem Grade zugesprochen wurde, zeigte das Gerichtsverfahren, dass ohne Guru-Beziehung und gruppendynamische Faktoren keine der Straftaten, wie Sprengstoffanschläge und Angriffe auf DLZ-Gegner mit Gift, Chemikalien usw., begangen worden wären. Die Eskalation des Konfliktes mit der lokalen Bevölkerung und hohen Behördenvertretern bzw. das Abgleiten eines Teils der Bewegung in schwarze Magie, Gewaltanwendung und Kriminalität ausschliesslich der Täterschaft eines kleinen Schülerkreises oder der aktiven und(oder) passiven Gehilfenschaft des Gurus anzulasten, hiesse jedoch den symbiotischen Charakter des Guru-Śiṣya-Verhältnisses unterschätzen. Tatsächlich verlieren sich hier die Versuche, eine klare Rollenverteilung zu erkennen, in einem schwer durchdringbaren, diffusen Zusammenspiel von psychischer Labilität und Unterwerfungsbereitschaft begleitet von einer Disposition zur Projektion kindlicher Wunschvorstellungen, aber auch von eigenmächtig-eifernder, krimineller Handlungsweise zum Heil der von der Landesverweisung bedrohten Identifikationsgestalt und der von einer intoleranten Umwelt unter Druck gesetzten Gemeinschaft – möglicherweise auch zwecks Gunstgewinnung in den Augen des Meisters – einerseits und von unbedachter Selbstdarstellung und charismatischer Einflussnahme, von unqualifizierter oder fehlender psychischer Führung und Kontrollfunktion bzw. von mangelndem Verantwortungsbewusstsein gegenüber der Gemeinschaft und unverantwortlicher Freiraumgewährung gegenüber kriminellen Elementen in deren Einflussbereich andererseits. Das Gericht mass zwar den Geständnissen der beiden vom DLZ in der Untersuchungshaft abgefallenen Frauen, die den Svāmī hauptsächlich belasteten, grössere Glaubwürdigkeit zu als den teilweise widersprüchlichen Aussagen der drei übrigen, ihm treugebliebenen und mit ihm solidarischen, männlichen Angeklagten, doch erweisen sich einer psychologischen Sicht beide Positionen – sowohl jene eines reaktionären Renegatentums als auch jene der blinden Loyalität zwecks psychischer Selbstbehauptung – als gleichermassen vertrauensunwürdig. Nicht nur im Falle von ehemaligen Schülern Omkarānandas ist bekannt, dass die Hingabe an den Meister nach herben Enttäuschungserlebnissen und schmerzhaften Trennungsprozessen oft in umso grössere Verbit-terung und sogar offene Feindschaft umschlägt. Wie auch der religions-

wissenschaftliche Gutachter zum Schluss den Verdacht äussert, dass das DLZ und Omkarānandas Lehre nicht in jeder Hinsicht identisch seien, könnte es sich in Wirklichkeit um eine passive Gehilfenschaft seitens des Gurus gehandelt haben, das heisst um den Fall eines ungenügend qualifizierten Gurus, der einem eigen- bzw. gruppenbestimmten Teil seiner Anhängerenschaft zum Opfer gefallen ist, über welchen er keine Kontrolle verfügte. Omkarānanda selber legte den Mangel einer kritischen Schülerselektion offen, als er es gegenüber dem Gericht für fällig hielt, im DLZ, in dem u.a. geistig Abnorme seine Hilfe gesucht hätten, eine Kommission zu Säuberungszwecken einzusetzen. Doch selbst wenn sich die tatsächliche Gehilfenschaft eines Gurus in solchen und ähnlichen Fällen als bloss passiver bzw. psychischer Natur herausstellt – was seine Verantwortung gemessen an traditionellen Massstäben des Guru-Śiṣya-Verhältnisses, indischer Psychologie und *karma*-Ethik nicht vermindert, sondern noch erhöht – meinen wir, dass die Haftbarkeit eines Gurus für seine Schüler ganz allgemein an dem Grade der unter seiner Führung und praktischen Anleitung erwirkten Ich-Auslöschung bzw. Transformation der Individualität zu bemessen ist. Beim vollkommenen Guru kann ja davon ausgegangen werden, dass er vollständigen Einblick in die karmischen Verhältnisse bzw. in die charakterliche, ethische und spirituelle Disposition und Entwicklungsmöglichkeiten seiner Schüler verfügt und geistige Sucher dementsprechend auswählt und führt. Dasselbe gilt in Bezug auf seine Verantwortlichkeit für die Aktivitäten seines Zentrums oder von Schülergruppen, wobei der Guru eine klare, selektive Trennung zwischen allgemeiner Verehrerschaft und praxisgebundener, engerer Nachfolge und Schülerschaft machen und in der Anhängerenschaft ein entsprechendes Bewusstsein entwickeln müsste. – Nach fast dreijähriger Untersuchungshaft wurden Omkarānanda als Leiter des DLZ und Urheber aller Straftaten zu 14 Jahren Zuchthaus und anschliessender Landesverweisung für 15 Jahre und die fünf Mitangeklagten zu einem halben Jahr Einschliessung bis zu 7 Jahren Zuchthaus verurteilt^{39a}. Es muss allerdings angemerkt werden, dass im Verlauf des Verfahrens deutlich geworden ist, dass das Instrumentarium westlicher Rechtssprechung für die Bewertung religionspsychologischer Aspekte in quasi-spirituellen Zusammenhängen, wie hier dem hinduistisch geprägten Meister-Schüler-Verhältnis, ungenügend ist, und die Urteilssprechung unter dem Eindruck von kriminellen und suizidalen Auswüchsen der zweiten

39a) Entgegen dem Wunsch des Svāmī, im Gefängnis bleiben zu können, um unter der – bisher von den Behörden verhinderten (E.Finger) – vollumfänglichen Einsicht in die Akten eine Revision des Urteils zu beantragen, ist Omkarānanda nach Verbüßung von zwei Dritteln der Strafzeit am 7. November 1985 nach Indien abgeschoben worden. – Das DLZ zählt heute einhundertzwanzig, zum grossen Teil vom Svāmī selber initiierte Schüler und einen etwa siebentausendköpfigen, internationalen Sympathisantenkreis. Parallel zum gemeinnützig-christlich orientierten DLZ existiert ein 1973 in dessen Nähe gegründeter Zweig des "Omkarananda International Ashram (OIA)", Rishikesh, der sich mehr esoterisch-hinduistischen Aktivitäten, einschliesslich Tempelritual (*yajña* und *pūjā*), vierundzwanzigstündigem Gebetsdienst (*mahāmṛtyuñjaya-mantra*) und anderer Versenkungstechniken, widmet und im Prozess mit dem DLZ vermengt wurde.

Hälfte der siebziger Jahre von Seiten fremdländischen Sektierertums im Allgemeinen und der Guru-Bewegungen im Besonderen⁴⁰ gestanden hat.

Ein weiterer Grund der Mobilität unter den westlichen Guru-Bewegungen liegt in der rastlosen Suche nach Bewusstseinsweiterung und Bewusstseinsmanipulation, die durch die angebliche Käuflichkeit von Initiationen, Bewusstseinsveränderungen und übernatürlichen Fähigkeiten – beispielsweise die *siddhi*-Kurse der TM – noch gefördert wird. (Gerade in ihrem merkantilen Charakter und in ihrer weitestgehenden Anpassung an die westlichen Zivilisationsverhältnisse mag ein wesentlicher Grund dafür zu suchen sein, warum die TM-Bewegung, wie viele Biographien zeigen, häufig als erster Berührungspunkt mit asiatischer Geistigkeit und dem Guru-Phänomen dient, umgekehrt aber auch eine der höchsten Abgangsquoten zu verzeichnen hat⁴¹.) Im Zusammenhang mit der westlichen Initiationsucht und diesbezüglichen quasi-religiösen Experimentierfreudigkeit, als deren Massstäbe nicht mehr charakterliche und geistige Reife, Willensanstrengung und Durchhaltevermögen einerseits und göttliche Gnadenerweisung andererseits gelten, sondern u.a. durch das käufliche Initiationsangebot bestimmt werden, fühlt sich ein selbstbewusster, eklektisch denkender westlicher Sucher einem Meister im Allgemeinen nicht lebenslänglich verpflichtet. Wie der Mensch im Westen auch in ehelicher bzw. partnerschaftlicher Hinsicht die Voraussetzungen für stabile und belastbare Beziehungen immer mehr einbüsst, kann es allerdings nicht erstaunen, wenn er auch auf geistiger Ebene, zum Beispiel gegenüber einem Guru, nur zu einer Beziehung auf Zeit fähig ist. In diesem Sinne werden und müssen temporäre Schülerschaften und Bekenntnisse freilich als heute notwendige Entwicklungsstufen und Durchgangsstationen verstanden werden, die, beispielsweise in upaniṣadischer Zeit, bei ein- und demselben Meister bzw. in der langen, heute kaum nennenswerten Prüfungszeit durchlaufen wurden.

4. AUSGEWÄHLTE ASPEKTE DES MODERNEN MEISTER-SCHÜLER-VERHÄLTNISSES

In den vorangehenden Abschnitten ist der veränderte Gesamtrahmen des modernen Guru-Instituts umrissen worden, der nunmehr durch die Erörterung typischer Erscheinungen noch verdeutlicht und verdichtet werden soll. Unter diesen nimmt die Initiation den höchsten Stellenwert ein, obschon gerade dieser Komplex von der Entfremdung, Nivellierung und Kommerzialisierung des modernen Guru-Instituts am stärksten betroffen erscheint.

40) Im Zusammenhang mit Demonstrationen zur Unterstützung des inhaftierten und schliesslich mangels Beweisen 1978 freigesprochenen Guru Shrī Shrī Ānandamūrti, dem Gründer und Oberhaupt des Ānanda Mārga, kam es unter seinen Schülern zu acht Selbstverbrennungen, worunter sich fünf westliche Anhänger befanden, wovon zwei Frauen waren. Zum Prozess und Revisionsprozess gegen Ānandamūrti siehe z.B. Hummel 1980, S. 82f.

41) Diesbezüglich aufschlussreich sind kritische Rückblicke ehemaliger Anhänger und Schüler: z.B. Seemann 1983, und Th.Schulte, *Transzendente Meditation und wohin sie führt. Abschiedsdisput einer TM-Lehrerin*, Stuttgart 1980 (aus der Sicht der anthroposophischen Geisteswissenschaft).

A. Initiation (dīkṣā)

In der modernen indischen wie in der westlichen Vorstellung des Meister-Schüler-Verhältnisses und spiritueller Emanzipation ist das Element der *dīkṣā* bzw. Einweihung gleichermassen nicht wegzudenken. Im indischen Bewusstsein bleibt die *dīkṣā* an die direkte, persönliche Vermittlung und Kraftübertragung durch den Guru gebunden, verbindet noch immer mit einer bis in die Vorzeit zurückreichenden Lehrer- und möglicherweise Schultradition (*sampradāya*) und begründet eine persönliche Beziehung und individuelle Führung durch den Guru. Demgegenüber zeigt der westliche Sucher wenig Interesse an Traditionen und wertet die Einweihung in seinem Verlangen nach Bewusstseinsweiterung und okkulten Erfahrung hauptsächlich als Schlüssel zu den Mysterien des Lebens, so wie der Guru selber weniger an seiner Herkunft und Tradition als an seiner Initiationspotenz bzw. spirituellen Transformationskraft und charismatischen Ausstrahlung gemessen wird.

Gerade dem beiderseitigen "Wunsch nach einer *persönlichen* Initiation"⁴² vermögen jedoch neohinduistische Gurus bei ihrer grossen Anhängerschaft nicht nachzukommen, indem sie die Initiationspraxis im Rahmen von Gruppen- und Masseneinweihungen einer fortschreitenden Delegierung, Standardisierung und Kommerzialisierung unterworfen haben. Bei der DLM sind es noch Inder, die als Vermittler und Initiatoren fungieren, indessen in der TM gemeinhin junge westliche Schüler als sog. TM-Lehrer angelernt werden, den Einweihungsritus vollziehen und den nach Altersklassen standardisierten *mantra* weitergeben. Bis zu seiner Wegweisung aus den USA delegierte auch Rājneesh in zunehmendem Masse Meisterfunktionen an sog. "Acharyas" und bediente sich sogar der Initiation per Post⁴³. Eine derartig bewirkte Ablösung der *dīkṣā* vom Guru-Institut und der Eingebundenheit in eine bestimmte Tradition weisen in Verbindung mit ihrer Kommerzialisierung und der (vor)schnellen, sowohl auf Seiten der Initiatoren als auch auf Seiten der Initianden völlig ungenügend qualifizierten Einweihungspraxis auf eine Entartung und eigentliche Auflösung des persönlichen und individuellen Meister-Schüler-Verhältnisses hin. Nicht nur im Hinduismus, in dem seit alters her die persönliche, auf die individuelle Entwicklung und charakterliche Prädisposition abgestimmte Initiation das eigentliche Kernstück des Meister-Schüler-Verhältnisses verkörpert, sondern in allen anderen Initiationskulturen und Einweihungsreligionen erscheint dagegen die Erteilung von geistigen Einweihungen als nicht übertragbar bzw. an Person und Verwirklichungskraft des betreffenden Meisterinitiators gebunden.

42) Eliade 1978, S. 70 (zit. in Hummel a.a.O., S. 239).

43) Hummel 1982-84 (25.2, S. 38).

Angesichts der Kanalisierung bzw. Reduktionierung und Delegation traditioneller Guru-Funktionen, wie der *dīkṣā* und des *upadeśa* (siehe unten), stellen *darśan* (Hi.) und *satsaṅg* (Hi.) vielfach die Hauptaktivitäten des Gurus und die einzigen Gelegenheiten des Schülers dar, seinen Meister zu sehen. Es ist ein verbreitetes Phänomen, dass moderne Gurus – von Aurobindo über Mahārishi Mahesh Yogī und Guru Mahārāj Jī bis zu Rājneesh – nach einer gewissen Expansion und Konsolidierung ihrer Bewegung sich nicht nur aus der allgemeinen Öffentlichkeit zurückziehen, sondern sich auch ihrer Anhängerschaft nur noch in eng begrenztem, allgemeinem Rahmen zeigen und individuellen Problemen ihrer Schüler gemeinhin nicht mehr zugänglich sind. Ist dieser Rückzug bei Aurobindo, zum Beispiel, mit dessen Enttäuschung über die bloße Herabkunft des "Übermentals" statt der erhofften Manifestation des "Supramentals" in Verbindung zu bringen⁴⁴ – ein Umstand, der von jenem Meister übrigens mit der ungenügenden Reife seiner *āśrama*-Gemeinschaft in Zusammenhang gebracht wurde⁴⁵ – gab Rājneesh indessen anlässlich seiner Rückkehr nach Indien die vielsagende Erklärung ab, dass er von der Welt genug habe, sich nun in den Himālaya zurückziehen wolle und Indien nie mehr verlassen werde⁴⁶.

Die auf kurze Augenblicke (Rājneesh) oder wenige Grossanlässe (Guru Mahārāj Jī, Satya Sāī Bābā) beschränkte direkte Begegnung zwischen Meister und Schüler bzw. zwischen Guru und Anhängerschaft gewinnt dadurch an sakraler Bedeutung, welche durch die Selbstdarstellung des Gurus noch erhöht wird. Diese Momente und Anlässe können jedoch bei starker charismatischer Strahlkraft und gekonnter Selbstdarstellung in Verbindung mit Materialisationen und Geistheilungen (e.g. Satya Sāī Bābā) oder philosophischer Überzeugungskraft und rhetorischem Vermögen (e.g. Rājneesh) genügen, um die Gefolgschaft in einem mehr durch Liebe bzw. Emotionalität (DLM; neotantrischer Art: Rājneeshismus) oder mehr durch Autorität und Respekt (ISKCON) geprägten Verhältnis und Gemeinschaftsleben an sich und die Bewegung zu binden.

Während in Indien das Guru-Institut noch immer so persönlich verstanden wird, dass eine Initiation bzw. Schülerschaft ohne vorangehende und sie eigentlich auslösende, direkte Begegnung mit dem Guru unmöglich scheint, wirkt sich im Westen die Entfremdung zwischen Meister und Schüler schon im Stadium der Rekrutierung aus. In vielen Fällen begegnet hier der Schüler seinem Guru zum ersten Mal erst nach vollzogener Einweihung und Aufnahme in die Gemeinschaft (e.g. TM, DLM). Der Einsatz moderner Massenmedien ermöglicht eine wohl als persönlich und direkt empfundene, doch besonders projektionsanfällige und durch Public Relations-Methoden fri-

44) Siehe Dockhorn o.J., S. 63f.

45) Ebda.

46) Tagesschau des Deutsch-Schweizer Fernsehens vom 17.11.1985.

sierte Meister-Beziehung⁴⁷. Insofern wird auch im Westen eine Schülerschaft – oder eben besser Anhängerschaft – häufig durch die Berührung mit dem spezifischen Charisma eines Gurus ausgelöst, zu dem ja auch eine physisch anziehende Erscheinung und selbstsicheres Auftreten gehören. (Andere Faktoren, wie rational-wissenschaftliche Aspekte [TM] oder der Anreiz fremdländischer Kultur- und Lebensformen [e.g. ISKCON], spielen nur anfänglich oder eine untergeordnete Rolle.) Auf dem Hintergrund eines emotional armen, "wissenschaftlichen" Heilsweges und einer durchorgani- sierten Schülerhierarchie kann die Delegierung und Reduktion von Meister- funktionen sogar so weit vorangetrieben werden, dass es, wie im Beispiel der TM, für den Guru möglich wird, sich aus dem Blickfeld der weiteren Schülerschaft überhaupt zurückzuziehen, ohne dass die Bewegung an Profil und Effektivität einbüßen würde.

C. Lehrhafte Unterweisung (upadeśa) und Botschaft

Für die heutige Form des *upadeśa* gilt im Wesentlichen dasselbe, was in Bezug auf die Charakteristik der modernen *dīkṣā* und Initiationspraxis gesagt worden ist. Im Zusammenhang einer mehr oder weniger starken Vereinfachung traditioneller Inhalte im Rahmen einer universalen Botschaft hat der individuelle *upadeśa* einer standardisierten, unpersönlichen bzw. überpersönlichen Gruppen- und Massenunterweisung Platz gemacht, welche häufig nur mehr teilweise oder anfänglich vom Guru-Oberhaupt selber erteilt wird. In Übereinstimmung mit der charismatischen Formung der modernen Guru-Gestalt erscheint jedoch der *upadeśa* gegenüber *dīkṣā* und *darśana* stark abgewertet und auf eine gefühlsbetonte Botschaft der Liebe konzentriert (e.g. DLM). Diese Entwicklung entspricht freilich einem allgemeinen Bedürfnis in Indien wie im Westen und drückt sich in der Vorherrschaft des *bhakti*- und *tantra-mārga* über den nüchternen *jñāna-mārga* aus, welche bereits im indischen Mittelalter zu beobachten ist⁴⁸. Aus-

47) An dieser Stelle kann Fromms Gegenüberstellung des Autoritätsverhältnisses unter Stämmen und demjenigen in der modernen Zivilisation mit Gewinn herangezogen werden, indem sie zugleich auch die allgemeine Entwicklung und gegenwärtige Verfassung des Guru-Instituts im Westen andeutet und die Schwierigkeiten und Schwächen offenlegt, mit welchen ein Autoritätsverhältnis heute belastet ist (1980, S. 46):

..it is much easier for the members of a small tribe to judge the behaviour of an authority than it is for the millions of people in our system, who know their candidate only by the artificial image created by public relations specialists.

48) Für diese Entwicklung im Besonderen und den Wandel des Guru-Śiṣya-Verhältnisses im Allgemeinen sind die für das gegenwärtige, vierte und schlechteste *kali*-Zeitalter verbotenen Praktiken (*kalivarjya*), aber auch soteriologischen Erleichterungen zu berücksichtigen, welche verschiedene Smṛtis und Purāṇas ab etwa dem 10. Jahrhundert postulieren (für eine vollständige Liste und Diskussion der *kalivarjyas* siehe Kane 1968-1977, vol. III, S. 926-68 [e.g. Nr. 17, 33, 42, 52, 53, in Bezug auf das Meister-Schüler-Verhältnis], und F.Wilhelm, "Kaliyuga And Time Capsule", in Sontheimer and Aithal (eds.) 1982, e.g. S. 3ff., zur Einführung). Obschon in höchstem Masse degenerativ, kommen dem *kaliyuga* auch gute Eigenschaften zu, welche vor allem die Demokratisierung und praktische Erleichterungen des Heilsvollzugs und der Heilsverwirklichung unter deutlichem Vorzeichen des *bhakti-mārgas* betreffen. Das Bhāgavata-purāṇa XII.3.51, zum Beispiel, verkündet:

gesprochene, weithin traditionelle *jñāna*-Gurus, wie zum Beispiel Ramana Maharshi, Sadguru Gnānānanda (Jñānānanda; angebl. frühes 19. Jh. bis 1974)⁴⁹ oder Nisargadatta Mahārāj (1897-1982)⁵⁰, sind heutzutage eine Seltenheit, da ihre Verstand und intuitive Fähigkeiten ansprechenden Lehren und Unterweisungsformen zu differenziert und subtil sind, als dass sie je eine Massenbewegung auszulösen und zu tragen vermöchten. Ihre rein geistige, von kultischen Praktiken und rituellen Observanzen weitgehend freie Botschaft und Heilspraxis würde sich zwar ebenso – oder noch besser – für eine Universalisierung eignen, doch ausschliesslich auf individueller Basis. Da sie ausserdem weder von einem exklusiven Anspruch getragen noch von einem bestimmten Sendungsbewusstsein inspiriert sind, ist die Verbreitung und Verwirklichung ihrer Lehren trotz grossen Anstrengungen zur Gemeinden- und Gruppenbildung, zum Beispiel auf Seiten des "Sri Ramanasramams", denn auch vorwiegend eine Privatsache geblieben.

In Verbindung mit einem ausgeprägten Sendungsbewusstsein vermag demgegenüber die Botschaft des *bhakti*- und *tantra*-Guru die Volksmassen anzusprechen und eine eigentliche Bewegung zu begründen; die Anhängerschaft Satya Sāī Bābās, zum Beispiel, wird auf zwei bis drei Millionen geschätzt. Freilich wirken die grossen *bhakti*- und *tantra*-Guru-Persönlichkeiten und Bewegungen auf dem Hintergrund ihrer teilweise vernichtenden Kritik an Vertretern des eigenen Standes in ihrem Elitebewusstsein und exklusiven Anspruch – sei es auf die Erleuchtung des Zeitalters und die Weltregierung des Zeitalters der Erleuchtung (TM), sei es auf die spirituelle Führung des Kosmos schlechthin (Satya Sāī Bābā⁵¹) – deswegen nicht glaubwürdiger. Das universale Sendungsbewusstsein moderner Guru-Bewegungen, in dem sich Religion und Weltherrschaftsansprüche vermischen, kollidiert gegenseitig in der exklusiven Berufung, die gesamte Menschheit über alle sozialen und ethnischen, politischen und religiösen Schranken hinweg in einer allumfassenden, universal-gültigen Religion zu vereinen. Versuche, sich in der Begründung von derartigen synthetisch-synkretistischen Universalreligionen von der hinduistischen Kultur, Tradition und Gesellschaftsordnung zu lösen, sind die 1976 verkündete Sai-Religion Satya Sāī Bābās und "Bhagwans"⁵² Religion des Rājneeshismus⁵³. Dementsprechend resultiert die neovedāntisch geprägte Botschaft der

Ein einzigartiger, grosser Vorzug ist dem Kalizeitalter, o König, eigen; allein durch Preisen Kṛṣṇas gelangt man, von den Fesseln (der Sünden = *karma* = *saṃsāra*) befreit, zum Allerhöchsten.

(Gail 1968, S. 78.)

49) Siehe Abhishiktānanda 1974, und Sadguru Gnanananda. *His Life, Personality and Teachings*, by His Devotees with an introd. by T.M.P. Mahadevan, Bombay 1979.

50) Zu dessen Biographie siehe Gogate and Phadol 1972; zu seinen Lehren und Gesprächen vor allem *I Am That. Conversations with Sri Nisargadatta Maharaj*, tr. by M. Frydman, 2 vols, repr. of 2nd edn., Bombay (Chetana) 1978, e.g. S. 182-97 (über den wahren Guru).

51) Von Satya Sāī Bābā stammt z.B. der Ausspruch (zit. in Hummel 1982-84 [26.1, S.73]):

Das ganze Universum ist in meinen Handflächen.

52) Skt. *bhagavān* (siehe o. S. 80, Anm. 24).

53) Hummel a.a.O., S. 73f.

Gleichheit aller Religionen in Verbindung mit dem traditionellen inklusivistischen Denken in einem Bewusstsein der Überlegenheit des Hinduismus bzw. der eigenen Botschaft⁵⁴. Gleichwohl ist der exklusive Anspruch moderner Gurus im Zusammenhang ihrer ökumenischen Funktion zu verstehen, die von jenen je nach der Art des Sendungsbewusstseins unterschiedlich begründet wird⁵⁵: mit der Komplementarität von östlicher Spiritualität und westlichem Materialismus (DLM); mit der Überzeugung, dass die eigene Botschaft einen wesentlichen Beitrag zu einer umfassenden Synthese der Religionen zu leisten vermag und über den hermeneutischen Schlüssel zu deren Verständnis verfügt (bei fast allen Bewegungen); demgegenüber gründet das sektarische Sendungsbewusstsein in der exklusiven Wertschätzung der eigenen Botschaft und des *sadguru* (z.B. DLM, ISKCON); ein vierter Idealtypus des Sendungsbewusstseins schliesslich liegt im Glauben, "den Schlüssel zur Errichtung einer idealen Gesellschaftsordnung oder zur evolutionären Weltverbesserung zu besitzen (ĀM, TM, ISKCON). Ein gesellschaftliches Engagement und ein Weltverbesserungsanspruch findet sich in der einen oder anderen Form überhaupt bei fast allen modernen Guru-Bewegungen, wogegen konkrete politische Zielsetzungen selten sind (e.g. ĀM).

Um die Universalität ihrer Botschaft zu erweisen, machen moderne Gurus im Allgemeinen freien Gebrauch der Schriften ihrer eigenen oder anderer religiöser Traditionen. In ihrer grosszügigen Auslegung religiöser Texte kommt ihnen der unerschütterliche Glaube an ihre Allmacht und Allwissenheit entgegen, aufgrund dessen die Autorität ihres Wortes jener der traditionellen Schriften, von welchen ihre westlichen Schüler oft wenig mehr als die Bhagavadgītā kennen, übergestellt wird (Ausnahme: ISKCON). Dieses Unkenntnis erlaubt es ihnen, traditionelle Lehren und Praktiken zu monopolisieren, die in Wirklichkeit hinduistisches Allgemeingut sind⁵⁶. Unter Einsatz modernster Massenmedien ist auch hier eine fortgeschrittene Reduzierung und Kommerzialisierung religiöser Inhalte zu beobachten, für die Yogānanda in seinen Korrespondenzkursen und der Anwendung zeitgemässer PR-Methoden schon in den zwanziger Jahren die ersten Massstäbe gesetzt hatte⁵⁷.

D. Religiöse Praxis (sādhana)

Auch der Komplex der Heilsverwirklichung erscheint von der Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur und Zivilisation stark betroffen, welche eine erhebliche Modifizierung traditioneller Heilspraktiken bewirkte. Ob im innerweltlichen oder im asketisch-monastischen Vollzug, bedeutete die traditionelle Heilspraxis eine individuelle und integrale Verwirk-

54) Hacker 1978, S. 608.

55) Ich folge hier Hummels vier Idealtypen des neohinduistischen Sendungsbewusstseins (1980, S. 146f.)

56) Ders. 1982-84 (26.2, S. 68).

57) Ders. 1980, S. 46.

lichung. In Übereinstimmung mit dem Verlust der persönlichen Note des modernen Meister-Schüler-Verhältnisses im Rahmen devotionaler Massenbewegungen ist auch der traditionelle *sādhana* immer mehr einer Gruppen-Erfahrung und Gruppen-Meditation gewichen. Ausserdem macht sich im Westen das Spannungsverhältnis zwischen *sādhana* und innerweltlicher Aktivität stärker bemerkbar, so dass der ursprünglich alle Lebensaspekte einschliessende Heilsvollzug ausserhalb eines religiösen Gemeinschaftslebens meist auf die introspektive Bemühung bzw. auf die eigentliche Meditationszeit und Yoga-Praxis beschränkt bleibt und ein unintegriertes Eigenleben führt. Darin liegt ein weiterer Grund für den Zusammenschluss in grossen Gemeinschaften mit internen Beschäftigungsmöglichkeiten und einer möglichst weitgehenden ökonomischen Unabhängigkeit von der Umwelt.

Drängen westliche Sucher und Schüler nach irrationalen Erfahrungshorizonten, die sie in einem ganzheitlichen, meditativen Lebensstil und Gemeinschaftsleben im Alltag zu integrieren suchen, unterwerfen indische Vertreter der Neo-Yoga-Kultur ursprünglich spirituelle Erfahrungsinhalte einer bewussten Rationalisierung und Säkularisierung. Für die vorsätzliche Anpassung hinduistischer Geisteswerte an die westlichen Zivilisationsverhältnisse ist wiederum Yogānanda Vorbild mancher Generationen geworden, indem er in Verbindung mit seinem *kriyā-* bzw. *kuṇḍalinī-yoga* als erster asiatische Versenkungsformen als säkulare Entspannungstechnik und weltliches Machtmittel vertrat⁵⁸. Die von Yogānanda eingeleitete Verweltlichung und Rationalisierung yogischer Erfahrung ist von Śivānanda – und den zahlreichen in seinem Geist im Westen gegründeten Yoga-Schulen – in dessen Betonung der gesundheitsfördernden Wirkungen des *haṭha-yoga* fortgeführt⁵⁹ und von der TM in den siebziger Jahren bis zur Vollkommenheit ausgebildet worden. Wie ein Blick auf den einschlägigen Buchmarkt in Indien und die gleichwohl bescheidenen Erfolge missionarischer Bemühungen stark säkularisierter, westlicher Guru-Bewegungen im urbanen Indien zeigen, hat diese Entwicklung auch auf das Mutterland zurückgewirkt⁶⁰.

58) Ders. 1982-84 (25.4, S. 36).

59) Besonders stark hat dem Yoga die Vermengung mit dem Sport geschadet. Während der Yoga grundsätzlich eine geistige Disziplin darstellt und auf eine unkörperliche Erfahrung ausgerichtet ist, ist der abendländische Sportgedanke seit alters her mit Leibesübung und Wettkampf verbunden. Schliesslich leitet sich der Sport-Begriff von mlat. *disportare*, "sich auseinandertragen; sich zerstreuen, vergnügen", her; vgl. frz. *desport* bzw. engl. *disport*, "Belustigung" (Kluge/Götze, s.v.) Für eine detaillierte Abgrenzung zum Sport siehe Bürmann 1977.

60) Siehe z.B. das von Shiv Sharma, dem ehemaligen Leibarzt Indira Gāndhīs, verfasste Buch *Instant Yoga For Over-Busy People*, New Delhi 1977. – Seit Ende der siebziger Jahre tauchen in indischen Tageszeitungen immer wieder einschlägige Annoncen auf, welche, wie die Folgende, in ihrer Aufmachung und Formulierung an die urbanen Verhältnisse angepasst erscheinen:

TRANSCENDENTAL MEDITATION / A SCIENTIFICALLY PROVED TECHNIQUE / For DEEP REST as a basis for dynamic action, improved clarity of perception. Developing intelligence, GOOD HEALTH – Decreases hypertension, asthma, anxiety neurosis, worries etc. / 6 DAYS COURSE ON COLOUR TELEVISION ... / HURRY and JOIN NOW ...

(Sunday Standard, Bangalore, 14.3.1980.)

Freilich gibt es auch neohinduistische Gurus, die aus rein ideellen Gründen, insbesondere zwecks einer geistigen Synthese zwischen West und Ost, oder aufgrund der Entfremdung zur eigenen Tradition beim westlichen Denken Zuflucht suchen und sich zum Erbringen eines naturwissenschaftlichen Nachweises für die Relevanz und Effizienz des Yoga genötigt fühlen bzw. einen solchen für dessen Wiederbelebung für notwendig erachten. Dr. Mohan Singh, zum Beispiel, ein zeitgenössischer *yogī* – angeblich *mahāsiddha* und *yoga-ācārya* – , Hochschullehrer und Begründer einer "Akademie für geistige Kultur" in Dehra Dun, richtet folgenden Appell an den Westen:

Lasst den Westen Yoga annehmen und ihn dem Osten wiederbringen, mit grösserer Klarheit der Darstellung, mit wissenschaftlich – physiologisch und psychologisch – strengerem Nachweis seiner Richtigkeit und Wirksamkeit. Ich glaube an eine Yoga-Renaissance im Osten, auf dem Umweg über das Abendland.⁶¹

Dieser Appell, der kaum deutlicher den Bruch der modernen Yoga-Kultur mit traditionellen Yoga-Formen aufzeigen könnte, ist im Westen nicht unbeachtet geblieben. Abgesehen von der indologischen Passivität sind die naturwissenschaftlichen Versuche, für den Yoga eine empirische Grundlage zu schaffen⁶², mit für die allgemeine Verwirrung in Bezug auf den indischen Yoga verantwortlich zu machen, insbesondere dafür, dass Methodik und Ziel des Yoga bis heute landläufig als psychophysischer Natur oder gar als reine Körperkultur aufgefasst werden. Bezeichnenderweise erscheint er heute gemeinhin auf jene Formen reduziert, die sich einer naturwissenschaftlichen Erfassung anbieten, das heisst auf bestimmte Körperhaltungen (*āsana*, *mudrā*), Atemkontrollübungen (*prāṇāyāma*) und andere psychophysische Techniken.

Ein nicht minder wichtiger Grund für die vorherrschende Verbreitung dieser Teile bzw. Einzelstufen des klassischen Yoga Patañjalis liegt darin, dass sich diese Formen für eine didaktische Vermittlung am besten eignen. Losgelöst aus ihrem traditionellen religiösen und soziologischen Kontext und oft ohne Verbindung mit der ihnen zugrunde liegenden Ethik (*yama*, *niyama*) bedingt ihre Lehre zumindest auf der Grundstufe keine jahrzehntelange oder lebenslange Läuterung und Praxis, fortgeschrittene spirituelle Verwirklichung und Führungsqualität. Bis zu einem gewissen Schwierigkeitsgrad können sie selbständig geübt werden und in absehbarer Zeit zu ersten Resultaten führen. Es braucht dann nicht weiter erläutert zu werden, dass ein Yoga, der seines ethischen und spirituellen Bezugs im Rahmen eines qualifizierten Meister-Schüler-Verhältnisses beraubt ist, in seiner Zweckentfremdung als Quelle verbesserter Lebensqualität – sei es zwecks körperlichem Wohlbefinden und gesteigerter Sexualkraft, sei es zwecks erhöhter psychophysischer Widerstandskraft und Erfolg im Berufs-

61) Singh 1956, S. 87f.

62) Z.B. Mukerji und Spiegelhoff 1971.

leben – nichts mehr vom überweltlichen Wesen und Ziel des originalen Yoga erkennen lässt. Gesteigertes physisches Wohlbefinden und psychische Ausgeglichenheit sind zwar bei vorausgesetzter körperlicher und geistiger Gesundheit natürliche Begleiterscheinungen jeder regelmässigen und ausgewogenen Yoga-Praxis unter qualifizierter Führung⁶³, doch darin ihre eigentliche Zweckbestimmung zu sehen⁶⁴ oder sie im Sinne einer psychotherapeutischen oder psychoanalytischen Methode und Technik umzudeuten⁶⁵, geht an der Unterdrückungsmethodik und *transpsychologischen* Zielsetzung des klassischen Yoga vorbei⁶⁶.

Erscheint Patañjalis achtgliedriger Yoga unter weitgehender Eliminierung der ethischen Grundlage und der krönenden Versenkungsstufen in seiner tantrischen Umdeutung als *haṭha-* und *rāja-yoga* auf weltliche Bedürfnisse zurechtgestutzt, so kommen die verschiedenen neotantrischen Yoga-Formen, wie standardisierte *mantra-yoga*-Techniken (e.g. TM) oder ein *bhoga-yoga* in Verbindung mit westlichen psychophysischen Techniken (Rājaneeshismus), vor allem dem Bedürfnis nach Bewusstseinsmanipulation, dem Erwerb von übernatürlichen Kräften und der Hoffnung auf psychophysische Heilung entgegen. Ausgehend von Rāmākrishna machen tatsächlich fast alle grossen Guru-Persönlichkeiten der Moderne wesentliche Anleihen gegenüber der tantrischen Tradition und zeigen teilweise ein zwiespältiges Verhältnis zum Okkultismus und *siddhi*-Praktiken (e.g. Satya Sāī Bābā, Mahārishi Mahesh Yogi⁶⁷). Selbstverständlich muss auch hier angemerkt werden, dass den westlichen Idealen der Schönheit und Gesundheit bzw. Heilung einerseits und dem Verlangen nach übernatürlichen Kräften andererseits das alte

63) Vgl. o. S. 97, Anm. 1.

64) Siehe z.B. J.Mumford, *Psychosomatischer Yoga. Der östliche Pfad zu geistigem und körperlichem Wohlbefinden*, Basel 1982.

65) Vgl. K.N.Udupa, *Disorders of Stress and Their Management by Yoga. A Study of Neurohumoral Response*, Varanasi (Banaras Hindu Univ.) 1978; C.T.Kenghe, *Yoga as Depth-Psychology and Para-Psychology*, 2 vols., Varanasi 1975-1976 (Bharata Manisha Res. Ser. 5); und vom Scheidt 1976.

66) Der durch sein Werk *Indische Weisheit und westliche Psychotherapie* (München 1965) bekanntgewordene Psychiater Hans Jakob hält darum die Annahme, dass eines Tages aus der abendländischen Psychotherapie spirituelle Meister hervorgehen und als Nachfolger der östlichen Meister angesehen werden könnten, als eine vollständige Ignoranz:

Die geistige Einstellung und die Umgebung der beiden Gruppen sind nicht weniger verschieden als ihre Mittel und ihr Ziel. Sie können sich gegenseitig nicht ersetzen. Der *Guru* hat lange Jahre der Meditation in den Linien einer sorgsam ausgearbeiteten Tradition hinter sich, der Psychologe sein Universitätsstudium und seine Psychoanalyse. Der letztere wird geltend machen, dass seine Zeit voll mit den unmittelbaren persönlichen Problemen seiner Patienten ausgefüllt ist und dass er über philosophische Fragen sich nicht seinen Kopf zerbrechen kann, der *Guru* wird sagen, dass persönliche Schwierigkeiten für sich selbst sorgen werden, nachdem sie durch Einsicht in die unpersönlichen Bedingtheiten entwirrt worden sind. Wen man konsultiert, sollte daher von der Art der Krankheit und von der Veranlassung des Patienten abhängen, abgesehen davon, dass es im Abendland, und wahrscheinlich selbst im Orient, leichter ist, einen Arzt zu finden als einen *Guru*, der den Namen verdient.

("Westliche Psychotherapie und indische Weisheit [Eine nochmalige Stellungnahme]", in Saher und Yogi Dharma Nirvana 1971, Anhang I, S. 413.)

67) In Übereinstimmung mit seinem *siddhi*-Programm soll Mahārishi Mahesh Yogi gar von der Möglichkeit einer *siddhi*-Olympiade gesprochen haben, die von seinen Anhängern ausgerichtet werden sollte (Seemann a.a.O., S. 35).

indische Streben nach körperlicher Unsterblichkeit entgegenkommt, an welches moderne Gurus in der einen oder anderen Form anknüpfen (e.g. Yoga-ananda, Śivānanda).

Wie sehr eine eingehende persönliche Kenntnis der indischen Tradition und kritische Prüfung der Kompetenz des Gurus für die gefahrlose Praxis einer bestimmten Yoga-Form vonnöten ist, lässt sich inzwischen an biographischen Zeugnissen und Erhebungen belegen. Denn bei ungenügender Qualifikation oder bei unbedenklichem Umgang mit yogischen, insonderheit tantrischen Machtpotenzen, wie *mantra*, *mudrā*, *cakra* etc., seitens des Gurus schützt auch die Praxis von vordergründig rational und säkularistisch aufgemachten Versenkungstechniken nicht vor unerwarteten oder unerwünschten Wirkungen⁶⁸. Als Vermittler zwischen Guru und Anhänger fungierende "Schüler-Lehrer" vermögen die individuellen Auswirkungen einer bestimmten Versenkungstechnik weder abzuschätzen noch unerwünschte Effekte zu kontrollieren und sind fuktionellen Gesundheitsstörungen, schweren Persönlichkeitskonflikten und sich abzeichnenden psychischen Schäden, die sich in bestimmten Fällen einstellen können⁶⁹, in keiner Weise gewachsen.

In Anbetracht der gemeinhin völlig ungenügenden Rekrutierungspraxis seitens der modernen Guru-Bewegungen einerseits und mangelnder fundierter Orientierungshilfe seitens der öffentlichen Hand und der Massenmedien andererseits hat der Sucher zu seinem Selbstschutz motivationspsychologisch selbstkritisch abzuklären, ob und welchen spirituellen Weg er sucht und inwiefern in dieses Bestreben weltliche Zielsetzungen, wie die Hoffnung auf eine Steigerung der irdischen Lebensqualität, aber auch die Erwartung auf Hilfestellung in allen Bereichen der Lebensbewältigung und Lebensproblematik, hineinspielen und mit jenem zu vereinbaren sind. Mit anderen Worten: Eine klar umrissene Vorstellung über Art und Form der angestrebten Sinnvermittlung, Wegweisung und praktischen Verwirklichung ist eine Grundvoraussetzung. Sie gilt nicht nur für die Zeit der Upaniṣaden, sondern ebenso und angesichts des modernen Guru-Pluralismus und der erschwerten Umstände des Heilsvollzugs in noch verstärktem Masse für die Gegenwart. Dilip Kumar Roy, einem Aurobindo-Schüler und Ramana Maharshi-Verehrer, der seinen späteren Meister in einer langen, vertrauensvollen Unterredung um Einweihung bat, antwortete Aurobindo schlicht:

Sie müssen mir deutlich sagen, was genau Sie suchen, und warum Sie *meinen* Yoga ausüben wollen?

Trotz wiederholten Beteuerungen und Erklärungen von Seiten des Suchers stellt ihn der Meister unter Verweisung auf die Gefahren und die Schwierigkeit des Weges mit den Worten zurück:

...ich kann nur diejenigen aufnehmen, für die Yoga eine solche Notwendigkeit geworden ist, dass nichts anderes der Mühe wert er-

68) In Bezug auf die TM siehe ebda., S. 15ff., und Wunderli 1978. S. 1873f.

69) Wiederum in Bezug auf die TM siehe Heusser 1979.

scheint. In Ihrem Fall ist es noch nicht so dringend geworden. Ihr Suchen richtet sich auf eine Art teilweiser Aufhellung der Geheimnisse des Lebens. Dies ist bestenfalls eine intellektuelle Suche – kein dringendes Bedürfnis des Zentralwesens.⁷⁰

Als allgemeine elementarste Richtlinie aber kann gelten, dass "Yoga von Hause aus keine Therapie für Kranke, sondern eine spirituelle Technik für körperlich und seelisch Gesunde ist"⁷¹. Ebenso verdient betont zu werden, dass auch in der heutigen Zeit kein spirituelles Streben einer breiten ethischen Grundlage entbehren kann. In dieser Hinsicht reicht das Spektrum der modernen Guru-Bewegungen von einem moralischen Rigorismus und einer strikt geregelten, orthodoxen Lebensweise (ISKCON) bis zur bewussten Gewährung aller modernen sozial- und individualethischen Freiheiten und gleichsam ethisch-religiösen Grundsatzlosigkeit und Indifferenz (TM)⁷². Drogen- und Alkoholverbot⁷³ sowie das vorwiegend ethisch begründete Gebot des Vegetarismus gelten hingegen in fast allen Bewegungen als verbindlich.

E. Organisationsstruktur und innerweltliche Zielsetzungen

Mehr noch als in ihrer Botschaft und religiösen Praxis lassen die modernen Guru-Bewegungen in ihrer organisatorischen Struktur und innerweltlichen Aktivität die Auseinandersetzung mit dem Westen erkennen, der ihnen ja bereits auf indischem Mutterboden über den englischen Kolonialismus und die christliche Mission die für eine Expansion bzw. "Gegenmission" notwendigen ideologischen und organisatorischen Mittel an die Hand gegeben hat. Dabei scheint wiederum Vivekānanda der erste gewesen zu sein, der sich Grundsätze des westlichen Pragmatismus zu eigen machte und die Verwaltung und Führung des monastischen "Ramakrishna-Math", der den Aktivitäten seiner Schwesterorganisation, der "Ramakrishna-Mission", zugrunde liegt, danach ausrichtete⁷⁴. Die an christliche Vorbilder angelehnte Organisationsstruktur der "Ramakrishna-Mission" mit ihrer klaren Trennung zwischen sendender "Heimatorganisation", "Missionsfeld" und ein-

70) Zit. in der Autobiographie von Roy/Devi 1973, S. 112, 117; vgl. 125ff. Die Richtigkeit der Entscheidung des Meisters fand schliesslich auch auf Seiten Roys im anhaltenden Gefühl der Erleichterung darüber ihre Bestätigung, dass er (noch) nicht als Schüler angenommen worden war (ebda.)

71) Hummel 1982-84 (24.3, S. 47).

72) Siehe z.B. Seemann a.a.O., S. 27, 29f.

73) Zur (negativen) Beurteilung psychodelischer Drogen durch moderne Gurus siehe Hummel 1980, S. 206f.; zusätzlich Acharya Rajneesh, *LSD: A Shortcut to False Samadhi*, Bombay (Jeevan Jagruti Kendra) 1971, und ders. 1977, S. 152-56.

74) In Bezugnahme auf die Westländer als "children of liberty, self-help, and brotherly love" erklärte Vivekānanda:

The secret of [their] success... is the power or organisation and combination. (*The Complete Works of Swami Vivekananda*, Calcutta 1955, Bd. 8, S. 328f. [Letter to Shri Haridas Desai, Nov. 1894], zit. in Pangborn 1976, S. 112.) Noch vor seiner Abreise aus dem Westen sandte er eine detaillierte Liste mit möglichen Richtlinien für Führung, Lebensstil, Doktrin und praktische Aktivitäten des im Entstehen begriffenen *maṭha* (ebda.)

ladender Tochterorganisation hat sich zwar – auch in Bezug auf die innerindische Entwicklung – nicht durchgesetzt⁷⁵. Gegenüber dieser abendländisch inspirierten "Institutionalisierung des Charismas" (Pangborn) ist das freie, charismatische Missionieren nachwievor bestimmend geblieben, für welches im kirchenlosen Hinduismus seit jeher die Initiation und Inspiration bzw. Autorisierung durch einen lebenden oder verstorbenen Guru einer anerkannten Tradition zur Legitimation ausreicht. Auch der moderne Guru lebt und arbeitet im Missionsfeld selber und ist in seinen organisatorischen Belangen und missionarischen Aktivitäten vom Mutterboden bzw. von allfälligen Institutionen seines Gurus und dessen Tradition unabhängig.

In Bezug auf die innerweltlichen Zielsetzungen religiös-spiritualer Gemeinschaften und Bewegungen ist die "Ramakrishna-Mission" zumindest auf indischem Boden gleichwohl Vorbild geblieben. Während nämlich in den westlichen Guru-Bewegungen Yoga- und Meditationspraktiken im Vordergrund stehen, ist in Indien in neohinduistischer Zeit eine Akzentverschiebung vom asketischen Yoga bzw. *mokṣa*-Ideal auf innerweltliche Zielsetzungen sozial-ethischer Art zu beobachten. Abgesehen von der Novizen-Schulung und der Bereitstellung der Mittel für die Kultivierung spiritueller Disziplinen auf Seiten der *saṃnyāsīs*, stellt die "Ramakrishna-Mission" eine uneigennützige Organisation dar, welche in folgenden Bereichen organisiert und tätig ist:

...medical service, education, work of woman, rural uplift and work among the labouring and backward classes, relief, foreign work, spiritual and cultural [activities]. The principal institutions, representing impressive outlays of capital funds, are schools and colleges, student hostels, libraries, experimental farms, dispensaries, and hospitals both general and specialized.⁷⁶

Jede namhaftere religiöse Körperschaft oder Missionsgemeinschaft in Indien betreibt zumindest eine Schule, ein mehr oder weniger leistungsfähiges Krankenhaus mit unentgeltlicher ersten Kranken- und Arznehilfe sowie freie Verpflegung und temporäre Unterkunft für Hilfsbedürftige, Bettler und *saṃnyāsīs*, und selbst kleine religiöse Gemeinschaften versuchen ihren Möglichkeiten entsprechend diesen Grundprinzipien sozial-ethischer Fürsorge nachzuleben⁷⁷. Aufgrund ihres Festhaltens an einer ausschliesslich monastischen Führung und an einer entsprechenden, auf einer achtjährigen Ausbildung aufbauenden Qualifikation ihrer Missionare sind angesichts der Unpopularität eines ausserweltlichen Lebensvollzugs moderner Zeit der Expansion und den Aktivitäten der "Ramakrishna-Mission"

75) Hummel 1980, S. 234f.; siehe auch für das Folgende ebda.

76) Pangborn a.a.O., S. 118; vgl. Mahadevan 1971, S. 278ff., und die unter der Rubrik "News and Reports" verzeichneten Informationen über sozial-ethische Aktivitäten der lokalen Zentren der "Ramakrishna Mission" in der Monatszeitschrift *Vedanta Kesari*.

77) Vgl. Gensichen 1961.

Grenzen gesetzt⁷⁸. Wie ihre grosse Laienanhängerschaft und Gönnerschaft sowie die stark gelockerten Zulassungsbedingungen zu vergleichbaren Institutionen, wie zum Beispiel der "Chinmaya-Mission", und zur Anhängerschaft moderner Guru-Bewegungen überhaupt nahelegen, hat sich die "Rama-krishna-Mission" auch in Bezug auf ihren monastischen Charakter nicht durchsetzen können.

Wie auch die streng hierarchische Struktur der modernen Guru-Bewegungen selbst im westlichen Umfeld hinduistisch vorgeprägt sein kann (e.g. ISKCON), wäre es eine unzulässige Vereinfachung behaupten zu wollen, die genannten und ähnliche philanthropische Aktivitäten seien ausschliesslich oder hauptsächlich auf christliche Vorlagen zurückzuführen. Wenngleich sie durch die Auseinandersetzung mit dem Christentum und dem Gandhianismus neue Impulse erhielten, stehen sie doch im Einklang mit dem altindischen Ideal des *loka-saṃgraha* und des aktiven Mitgefühls (*dayā*)⁷⁹ und stellen in mehr als einer Hinsicht eine Fortsetzung der innerweltlichen Aktivitäten der mittelalterlichen *maṭha*-Institution dar⁸⁰.

Die freiere, damit aber auch empfänglichere und verwundbarere *āśrama*-Institution dagegen ist einem stärkeren Wandel unterworfen worden. Ihre ursprüngliche, naturverbundene Form überlebt heute nur noch in entlegenen Gebieten⁸¹, welche ausserhalb des Wirkungskreises der Zivilisation liegen. Im Zusammenhang mit der wachsenden Vereinnahmung durch das *kṣetra* hat sich der moderne *āśrama* immer stärker dem *maṭha* angeglichen und neben dessen sozialem Aktivitäten sich zuweilen auch mit Tempel-Institutionen verbunden oder solche selber entwickelt (z.B. das "Sri Ramana-asramam"). Aufgrund seiner religiös, sozial und ökonomisch ungebundenen Struktur hat sich der *āśrama* westlichen Werten auch aufgeschlossener gezeigt. Das asketische *āśrama*-Ideal erlebt darum heute in modernst eingerichteten, selten sogar mit Klimaanlage ausgestatteten *āśramas*⁸² zuweilen eine Umkehrung in sein Gegenteil, wofür nicht die *āśrama*-Organisationen Ānandamayī Mās, doch die volksetymologische Deutung und Definition dieser sonst traditionsbewussten *yoginī* symptomatisch ist:

"Aśrama" [sic!] means a place where there is no śrama
i.e. no strain resulting from one's efforts.⁸³

Wie zum Beispiel die matriarchalische Struktur des Rājneeshismus zeigt,

78) Pangborn a.a.O., 117f.; vgl. Sinha and Saraswati 1978, ch. 10.

79) Dass das altruistische Denken und Handeln einen realen Wert des Hinduismus darstellt, lassen mehrere Stellen in der Jñāneśvarī und in anderen Texten erkennen. Zu BhG. III.20, zum Beispiel, heisst es dort u.a.:

Denn, wenn wir selbst handeln, dann werden andere (unserem Beispiel) folgen und werden so rechtzeitig Unglück vermeiden.

(Jñ. 3.154, übers. in Sontheimer 1980, S. 401; vgl. 3.155ff, 166ff., ebda.)

80) Siehe Kpt. I.2., und für eine Fallstudie Miller and Wertz 1976, pt. II.

81) Vgl. Grevis 1970, passim.

82) Einen informativen, praktischen Reiseführer zu modernen *āśramas* und heiligen Orten hat Murray (1980) zusammengestellt.

83) *Ananda Varta* 22.4 (1975), S. 177.

dürfen auch die grossen Guru-Bewegungen, die von sog. Guru-Städten aus organisiert werden⁸⁴ und in ihrer Organisationsform an westliche Konzerne erinnern, nicht über einen Leisten geschlagen werden. Ohne Zweifel hängt nämlich jener matriarchalische Zug des Rājneeshismus mit dem Tantrismus und altindischen Mutterkult zusammen, der ein weitverbreitetes Phänomen traditioneller und moderner *āśrama*-Gemeinschaften ist⁸⁵. Wo die Śakti nicht in einer weiblichen Guru-Figur selber Gestalt angenommen hat und als Inkarnation der Devī und absolute Gottheit verehrt werden kann, wird sie in von männlichen Guru-Autoritäten geführten *āśrama*-Gemeinschaften auf eine (*āśrama*-)"Mutter" projiziert, der oft auch die praktische Leitung der Gemeinschaft obliegt. Auf dem mehr oder weniger bewussten Hintergrund des mythologischen Guru-Śiṣya-Verhältnisses zwischen Śiva und Pārvatī handelt es sich bei diesen spirituellen Partnerschaften oder Paar- bzw. "Eltern"-Guruschäften häufig um symbiotische Beziehungen, in welchen sich – nach eventueller Schülerschaft der Partnerin, die nicht unbedingt mit dem Guru verwandt oder seine Ehefrau sein muss – beide Teile als spirituell bzw. metaphysisch miteinander identisch und als funktionell zueinander komplementär empfinden. In ihrer harmonischen Lebensgemeinschaft und komplementären Funktion werden derartige Guru-Paare mit der Urpolarität zwischen Śiva und Śakti – bzw. zwischen *liṅga* und *yonī* auf kultischer Ebene – in Verbindung gebracht und als Verkörperungen dieser beiden negativen oder statisch-passiven und positiven oder dynamisch-aktiven Urprinzipien des Universums verehrt. Dem symbiotischen Charakter dieser Partnerschaften und ihrer komplementären Rollenverteilung, welche meistens zu beobachten ist, hat Mira Alfassa, Aurobindos geistige Partnerin, typischen, tantrischen Ausdruck verliehen:

Without Him I exist not,
without me He is unmanifested.⁸⁶

84) E.g. Puttaparthi (A.P.) und ehemals Rajneeshpuram (Oregon), gegenüber welchen Auroville als eine Art Vorläufer und – inzwischen – negatives Vorbild bezeichnet werden kann (vgl. M.Klostermann, *Auroville. Stadt des Zukunftsmenschen*, Frankfurt/M. 1976).

85) Auf diese typische Erscheinung hat bereits Gebser (1968, S. 119ff.) unter Verweis auf Mira Alfassa, die jahrzehntelange Partnerin Aurobindos und als "The Mother" des "Sri Aurobindo Ashram" und Gründerin Aurovilles verehrte Heilige (siehe K.R.Srinivasan Iyengar, *On The Mother*, 2 vols., Pondicherry 1978) hingewiesen und dabei auch auf die Mutter Ramana Maharshi, Saradā Devī, die als "Holy Mother" verehrte Frau Rāmākrishnas, und Ānandamayī Mā aufmerksam gemacht. Diesen Beispielen von spirituellen Partnerschaften und Doppel-Guruschäften, über die es m.W. noch keine Studie gibt, ist vor allem das enge Verhältnis zwischen dem *bhakti*-Heiligen Svāmī Rāmdās (1884-1963) und "Mutter" Krishnabāī (geb. 1903) anzufügen, um welches sich das "Anandashram" in Kanhangad (Nord-Kerala) bildete. Als einführende Literatur siehe Desjardins 1974, S. 105-50; ferner Swami Satchidananda, *Gospel of Swami Ramdas*, Bombay 1979, und *Guru's Grace (Autobiography of Mother Krishnabai)*, Anandashram 1963. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die – gleichwohl seltene – Erscheinung von ausschliesslich von Frauen bewohnten und geführten *āśramas* wie, zum Beispiel, dem "Kanya-Kumari-Sthan" in Sakori (Ahmednagar Dist.), welches in der Tradition von Sāī Bābā von Shirdi stehend, mit Sī Upāsani Bābā und dessen Schülerin und Nachfolgerin Satī Godāvarī Mātājī in Verbindung steht (siehe Sahukar 1966 und 1968).

86) Soweit der Begleittext zu einem Selbstbildnis und Aurobindo-Portrait der "Mutter", welches im "Aurobindo-Ashram" in Pondicherry aushängt; vgl. Swami Ramdas, *Homage to Mother Krishnabai*, Anandashram 1955.

(Wie es zu allen Zeiten des Hinduismus grosse weibliche Heilige gegeben hat⁸⁷ und die indische Frau aufgrund der starken matriarchalischen Unterströmung der indischen Kultur immer eine hohe Stellung eingenommen hat, dürften Paar- oder "Eltern"-Guruschaften über die neotantrische Tradition hinaus auch in der Vergangenheit keine Seltenheit gewesen sein⁸⁸. Das Phänomen der "Eltern"-Guruschaft verdeutlicht die traditionelle Wertung der Schülerschaft als spirituelle Sohnschaft und erhärtet die psychologische Interpretation des Guru-Instituts als zumindest phasenweiser oder unter-schwelliger Vater- und Mutterersatz^{88a}. Freilich ist diese Funktion auch bei Einzel-Guruschaften beider Geschlechter in dem Masse gegeben, in dem ein reifer Guru sowohl die Vater- als auch Mutterrolle erfüllt.)

5. ABSCHLIESSENDE KRITIK UND BEWERTUNG

Auch ohne detaillierte Gegenüberstellung zur Tradition geht aus der obigen Darstellung des neohinduistischen Guru-Instituts deutlich hervor, dass das moderne Meister-Schüler-Verhältnis – wofern nicht von einem Führer-Anhänger-Verhältnis zu sprechen ist – weitgehend aus seinem traditionellen Rahmen herausgenommen erscheint und weder der Guru-Stand noch die allgemeine Anhängerschaft und engere Schülerschaft aufs Ganze gesehen die für eine Heilsverwirklichung in traditionellem Geist notwendigen Voraussetzungen erfüllen. Traditionelle Elemente aus Mythologie und Ritual oder in Bezug auf den Heilsweg und Heilsvollzug und die Einbettung des Guru-Instituts in eine Lehrer- und Lehrtradition scheinen zwar hier und dort immer wieder durch, und meistens wird auch an der traditionellen Nomenklatur, beispielsweise bezüglich der erörterten Hauptformen des Guru-Śiṣya-Verhältnisses, festgehalten. Das moderne Guru-Institut, welches im Rahmen charismatischer Massenbewegungen durch eine übermässige Anpassung an die modernen Lebensumstände und an die teils neuen, teils unangemessenen Erwartungsmuster immer mehr verflacht, lässt jedoch die Übertragung traditioneller Begriffe auf moderne, in Wesen und zugrunde

87) Für einen literarischen Überblick siehe M. Macnicol (ed.), *Poems by Indian Women*, London 1923.

88) Die Frau (bzw. Frauen) des ācārya klassischer Zeit empfing nicht nur denselben Respekt und Gehorsam seitens des brahmācārī (Ap. I.2.7.27; Mn. II.210; etc.), sondern trat bei einer lebenslangen Schülerschaft beim Tod des Gurus gegenüber dem naiṣṭhika brahmācārī an dessen Stelle (Yājñ. I.49; Textstellen bei Kane a.a.O., vol. III, S. 953 [in Bezug auf kalivarjya Nr. 33]).

88a) Wie anlässlich unseres Aufenthaltes im "Anandashram" (1979) aus Gesprächen mit Schülern und Verehrern von Svāmī Rāmdās und Krishnabāī hervorging, trifft diese Übertragung der Elternfunktion auf Gurus in hohem Masse auf diese zwei Persönlichkeiten zu, die bezeichnenderweise als papa-jī und mātā-jī verehrt werden und sich in der Regel zusammen fotografieren liessen. Ausserdem gewährte der kinderliebende Vater-Guru Rāmdās seinen Schülern über die relativ häufige gurupada-pūjā, die erst drei Jahre vor seinem Tod aufgehoben wurde, einen engen Körperkontakt, der heute in einem augenfälligen Bilder- und Reliquienkult seine Fortsetzung bzw. Kompensation erfährt. (Unter den im Westen bekannten Gurus ist m.W. Guru Mahārāj Jī der einzige, der die Verehrung bzw. das Küssen seiner Füße erlaubt.)

liegender Denkstruktur gewandelte Formen in kulturfremder Landschaft für den mit der indischen Tradition Vertrauten zuweilen als schmerzhaft und bedauernswerte Parodie traditioneller Werte erscheinen. Ob nostalgische Empfindung oder nüchterne Beobachtung, liegen solchen und ähnlichen Eindrücken keine blossen philologischen Spitzfindigkeiten zugrunde, sondern die kommerziell relevante Tatsache, dass dem modernen Sucher, insbesondere in Bezug auf die Heilsverwirklichung und sein Bedürfnis nach Transzendierung des Alltagsbewusstseins und Wiederverbindung mit Erfahrungswerten mystisch-esoterischer Traditionen, bewusst oder unbewusst das irreführende Angebot gemacht oder zumindest der fälschliche Eindruck vermittelt wird, über eine bestimmte Anhängerschaft oder Einführung in eine spezifische Versenkungstechnik genuinen Zugang zu archaischen oder klassischen Formen spiritueller Transformation und Bewusstseinserweiterung zu erhalten. In Wirklichkeit handelt es sich indessen oft um wesentlich vereinfachte, aus ihrem traditionellen Kontext herausgelöste und nach modernen psychologisch-physiologischen Gesichtspunkten modifizierte Meditationstechniken, die ihrer Namensgebung nicht gerecht werden⁸⁹.

Auch das Guru-Institut ist dem Wandel der Zeit unterworfen und muss den modernen Zivilisationsverhältnissen und der veränderten Bewusstseinslage Rechnung tragen. In diesem schwierigen Akkommodationsprozess dürfen jedoch seine Vertreter ob den vielfältigen, pragmatischen Geschick erfordern Aufgaben nicht den Sinn für die eigentliche, geistige Zielsetzung verlieren, wenn der ohnehin schon beträchtliche Substanzverlust in Grenzen gehalten werden soll. Für die Existenz der modernen Guru-Bewegungen, insbesondere im Westen, scheint zwar eine gewisse missionarische Aktivität und Kommerzialisierung auf der Grundlage einer pragmatisch denkenden und straff organisierten Führung unumgänglich zu sein. Insonderheit in Verbindung mit einer unablässigen, selbstkritischen Auseinandersetzung mit traditionellen Werten braucht diesen äusseren Zwängen hingegen nicht so weit stattgegeben zu werden, dass auch die geistigen Inhalte und Prinzipien des Meister-Schüler-Verhältnisses selber den herrschenden Kommerzprinzipien unterworfen und damit preisgegeben werden. Auch heute wird der geistige Charakter des Meister-Schüler-Verhältnisses überall dort mit Füßen getreten, wo Spiritualität direkt oder versteckt zum Kauf angeboten wird und damit spirituelle Grundprinzipien, wie Gnade, höhere Bestimmung und Berufung oder Wahl aufgrund innerer Prüfung, Weisensverwandtschaft und Vertrauen usw., untergraben werden. Das Guru-Institut wird auch dort gegenstandslos, wo die Heilsverwirklichung an die unpersönliche Führung, Vermittlung und Praxis bestimmter Versenkungstechniken gebunden erscheint. Weder darf das Guru-Oberhaupt einer Bewe-

⁸⁹) Dies gilt in besonderem Masse für die von Rājneesh geschaffenen psychophysischen "Meditationstechniken", wie zum Beispiel seine sog. *kuṇḍalinī*-, *nadabrahma*- und *śiva-netra*-Meditationen (siehe Rajneesh 1977, ch. 19), welche nicht als spirituelle Versenkungsformen bezeichnet werden können, sondern *psychotherapeutisch* wirkungsvolle Vorbereitungsstufen und Reinigungspraktiken zu nennen sind.

gung von den organisatorischen Belangen seiner Gemeinschaft so sehr in Anspruch genommen werden, dass es den Blick für den einzelnen Schüler verliert, noch darf es die letzte Aufsicht, Kontrolle und Verantwortung für sämtliche Aktivitäten der Gemeinschaft je aus der Hand geben oder die Bewegung nach erfolgter Ausbreitung und allgemeiner Konsolidierung sich selbst überlassen und sich aus deren Blickfeld zurückziehen. Erschöpft sich die Guru-Funktion und physische Präsenz der modernen Heilsgestalt in der zeitlich begrenzten Selbstdarstellung im *darśana* oder in gestellten Auftritten über Video, so dass sie aufhört lebendige Verkörperung ihrer Lehren bzw. durchschaubares Vorbild im praktischen Lebensvollzug zu sein, so läuft sie Gefahr, in den Augen kritischer Sucher ihre Glaubwürdigkeit als ethisch, psychagogisch und spirituell ernst zu nehmende Autorität zu verlieren und allein auf die unwirkliche Projektionswelt der ihr ergebenen Schülerschaft angewiesen zu sein bzw. Einfluss nehmen zu können.

Auf der anderen Seite hat sich der moderne *sādhaka* gerade angesichts des häufigen Einbezogenenseins in schwer überschaubare, nach allgemeinen Richtlinien gelenkten Massenbewegungen der gestiegenen Eigenverantwortung bewusst zu sein sowie – in Verbindung mit einer realistischeren, nüchternen Erwartungshaltung – der Tatsache, dass die Heilsverwirklichung, welcher Art auch immer, stets an persönliche Umstände und Dispositionen gebunden bleibt und auch im Zusammenhang mit modernen Gruppenerfahrungen nicht beliebig nivelliert und manipuliert werden kann. Auf einen Nenner gebracht stellen Kommerzialisierung der Heilspraxis und der Anhänger-schaft zu einer Bewegung sowie deren Fremd- bzw. Gruppenbestimmung und Mobilität Hauptkriterien dar, an welchen die Entfremdung zwischen Meister und Schüler und die allgemeine Auflösung des Guru-Instituts bemessen werden können.

Die bekannten degenerativen Erscheinungsformen des modernen Meister-Schüler-Verhältnisses wurzeln ausserdem darin, dass westliche Schüler ihren bewusst nach westlichen Standards ausgerichteten und *de facto* ihrer eigenen Tradition entfremdeten Gurus gegenüber einerseits wohl traditionelle Devotion und Vertrauensbezeugung erweisen, doch andererseits in ihrer Begegnung mit asiatischen religiösen Autoritäten unter Geringschätzung des Intellekts und unter Ablehnung der Traditionen nicht bereit sind, diese an traditionellen Massstäben zu messen, sondern sich von rein irrationalen Werten leiten lassen. Die zuweilen zu hörende Entgegnung gegenüber kritischen Äusserungen in Bezug auf einen Guru, dass "jede Kritik an einem Heiligen...zu den Todsünden der spirituellen Entwicklung gehört"⁹⁰ oder Auswuchs intellektueller Wirklichkeitsverfälschung sei, steht wohl in Einklang mit dem traditionellen *Schülerverhalten*, doch nicht mit dem traditionellen, insbesondere tantrischen, Grundprinzip der wechselseitigen Prüfung zwischen *Sucher* und potentielltem Guru. Ausserdem muss

90) Zit. von Hummel in Seemann a.a.O., S. 2.

diese blindgläubige Haltung in der Anwendung auf und Begegnung mit modernen, westliche Kommerzprinzipien sich zu eigen machenden und traditionell hinduistischen Werten entfremdeten Gurus zweifelhafter Qualifikation als völlig unangemessen bezeichnet werden. Aber auch hier gilt das Gesetz, dass die Qualität des Fundes in direktem Bezug zur Qualifikation der Suche bzw. zu den persönlichen Voraussetzungen des Suchenden steht. Der westliche Sucher hat sich die Tatsache zu vergegenwärtigen, dass er anders als der Inder, dem über seine Familie und Traditionszugehörigkeit Guru-Beziehungen vorgegeben sind und der noch immer in Verbindung mit einer ganzheitlichen Denkensart und intuitiven Wahrnehmungsweise steht, aufgrund des spirituellen Vakuums in den modernen westlichen Traditionen zu einer Suche gezwungen ist und dabei zunächst auf seine verstandesmässigen Fähigkeiten angewiesen ist.

In Bezug auf die degenerative Entwicklung des modernen Guru-Instituts im Einzelnen die Schuldfrage zu stellen, scheint mir allerdings ebenso müssig zu sein wie deren Ursachen weder mit einzelnen Persönlichkeiten oder mit einer bestimmten Bewegung noch mit dem Guru- oder Schülerstand als Ganzem in Verbindung gebracht werden können. Wie auf der einen Seite der Guru – bewusst oder unbewusst – sein Charisma auf der Unkenntnis bzw. Diskontinuität mit der Tradition seitens seiner Gefolgschaft aufbaut und auf der anderen Seite die Anhängerschaft ihre Identifikationsgestalt für ihre narzisstischen Bedürfnisse und Wünsche einspannt, bleibt in Konfliktsituationen meist undurchsichtig, ob Schüler oder Guru Opfer ihrer jeweiligen Bezugsperson oder aber ihrer selbst geworden sind. Das Phänomen der modernen Guru-Bewegungen ist vielmehr im Rahmen der globalen kulturellen Umwälzung und der intensivierten Begegnung zwischen Ost und West zu verstehen und mit der geistesgeschichtlichen Situation der Gegenwart und den veränderten sozialen und politischen, ökologischen und ökonomischen Verhältnissen dieses Jahrhunderts in Beziehung zu setzen. Diesbezüglich leisten viele der modernen Guru-Bewegungen wesentliche Beiträge, die zunehmend technokratische Zivilisation und positivistische Weltanschauung mit ihrem einseitig materialistischen Fortschrittsglauben überwinden zu helfen. Darin teilen sie sich mit der neuen Religiosität in die von Steckel dieser zugeschriebenen historischen Aufgabe⁹¹, teilen mit ihr aber auch den Krisen-, Regressions- und Experimentcharakter ihrer alternativen Lebensentwürfe zu ganzheitlicher Lebensgestaltung und Bewusstwerdung.

Im noch immer frühen Entwicklungsstadium der modernen Guru-Bewegungen ist es nur natürlich, dass ihre umfassenden Programme zur Überwindung der herrschenden Bewusstseins- und Gesellschaftsformen zumindest teilweise von vorhandenen Denk- und Umweltstrukturen auszugehen haben und damit gleichsam das Stigma ihres Negativbildes tragen bzw. von den herrschenden Zivilisationsverhältnissen mitgeprägt sind. Zum jetzigen Zeit-

91) Siehe o. S. 171f.

punkt dieses jungen Wandlungs- und Wachstumsprozesses, der durch die Begegnung von Ost und West erst ermöglicht worden ist und in seinen Dimensionen noch nicht abgeschätzt werden kann, eine definitive Wertung der modernen Guru-Bewegungen auszusprechen, halten wir darum für verfrüht. In der gegenwärtigen Entwicklungsphase, in welcher nach den Entgleisungen der siebziger Jahre seitens bestimmter Guru-Bewegungen, aber auch seitens tendenziöser, effektheischender Berichterstattungen sowohl in Indien als auch im Westen Anzeichen einer ausgewogeneren Begegnung und Bewertung mit dem Guru-Phänomen zu erkennen sind, haben wir sogar einigen Grund, die zahlreichen Erscheinungen des "unheiligen" Bündnisses zwischen pragmatisch-kommerzieller Anpassung östlicher Traditionen an westliche Bedürfnisse und irrationalen, wirklichkeitsfremdem Streben westlicher Sucher mit ungeeigneter psychischer Disposition⁹² nicht von Grund auf als Fehlentwicklungen zu verurteilen, sondern als heute notwendige Durchgangsstufen und Wachstumskrisen einer umfassenderen, erst in Ansätzen erkennbaren Entwicklung ins Auge zu fassen. Andererseits muss uns gerade der Ausblick auf eine Entwicklung, an deren vorläufigem Ende Ost und West nicht ihr unverwechselbares Kulturgepräge in einem allgemeinen Kulturchaos verloren haben mögen, sondern wünschenswerterweise über die wechselseitige Auseinandersetzung und gegenseitige Befruchtung auf höherer Stufe wieder zu sich selbst und zu umfassenderer Ganzheit gefunden haben werden, in einer wachsam, allseits kritischen Haltung bestärken.

Mit der Erörterung verbreiteter Missstände – so sehr diese auch im Einklang mit den überwiegend dekadenten Erscheinungen des modernen Guru-Instituts stehen mögen – will auch nicht der Eindruck erweckt werden, als ob eine Schülerschaft im Rahmen einer der grossen Guru-Bewegungen u.U. nicht fruchtbar sein kann oder dass eine genuine, an traditionellen Massstäben orientierte Meister-Schüler-Beziehung und Heilsverwirklichung nicht auch in der heutigen Zeit möglich wäre. Schliesslich ist anzumerken, dass Zeugnisse darauf hindeuten, dass zumindest in Indien traditionelle Inhalte des Guru-Śiṣya-Verhältnisses lebendig geblieben sind, auch wenn sie in weitgehender Anonymität kultiviert werden und der breiteren Öffentlichkeit unbekannt sind⁹³. Auf's Ganze gesehen aber ist einzugeste-

92) Vgl. Hummel 1982-84 (26.2, S. 69).

93) In ihrer Einleitung zu Zeugnissen einer bis in die Gegenwart lebendig gebliebenen, angeblich mit Kabīr vergleichbaren, indischen Sufi-Meister-Tradition (Maulāna Abdul Ghani Khan Saheb – Mahātmā Raghubar Dayāl – Mahātmā Rādhāmohan Lāl Adhaurīya) bemerkt Silburn (1967b, S. 201):

Si la transmission immédiate n'existe plus au Cachemire... elle demeure pourtant toujours vivante pour qui sait la découvrir. Dans une autre région de l'Inde et dans une autre tradition... j'ai rencontré des maîtres capables d'opérer le transfert de cœur à cœur, d'esprit à esprit, de souffle à souffle, d'âme à âme, et d'assurer ainsi une progression aussi rapide et aisée que possible.

Über authentische Meister-Schüler-Verhältnisse im Geist des traditionellen Hinduismus berichtet Grevis 1970, e.g. S. 73-83. Auf einer anderen Ebene sind in diesem Zusammenhang auch Erscheinungen der oben S. 165 (mit Anm. 25) erwähnten Dorf-Gurukulte zu erwähnen.

hen, dass das moderne Guru-Phänomen Zeugnis dafür ablegt, dass einerseits der Hinduismus die Auseinandersetzung mit dem Westen noch nicht verkräftet und sein Gleichgewicht noch nicht wieder auf eigenem Boden zurückgewonnen hat, und andererseits der Westen noch weit davon entfernt ist, nach seiner äusseren Besitzergreifung der Welt diese auch von innen her zu durchdringen und sich eigen zu machen bzw. das im Entstehen begriffene neue kosmische Bewusstsein mit seinem naturwissenschaftlichen Denken zu harmonisieren und sinnvoll im modernen Zivilisationsleben zu integrieren.

Auf der Grundlage der hauptsächlich historischen Darstellung der traditionellen und modernen Erscheinungsformen des Guru-Instituts wollen wir im abschliessenden dritten Teil das hinduistische Meister-Schüler-Verhältnis typologisch festhalten und eine Wesensbestimmung seiner soziologischen Ausformung versuchen.

D R I T T E R T E I L

T Y P O L O G I E U N D W E S E N S B E S T I M M U N G
D E S G U R U - S I Ṣ Y A - V E R H Ä L T N I S S E S

KAPITEL IX:

HISTORISCHER ÜBERBLICK UND TYPOLOGISCHE AUSWERTUNG
DES TRADITIONELLEN GURU-INSTITUTS

Gleichwohl in den vorgelegten Grundzügen in Bezug auf die nachklassische und moderne Entwicklung nur ein typologisch vollständiger, historisch-phänomenologisch selektiver Überblick über das Guru-Śiṣya-Verhältnis gegeben wurde, darf Shashibhusan Dasguptas kategorische Feststellung bis in die unmittelbare Gegenwart als bestätigt gelten:

As a matter of fact, this Guru-vāda may be regarded as the special characteristic not of any particular sect or line of Indian religion, it is rather the special feature of Indian religion as a whole.¹

Rückblickend können zwei Haupttraditionen erkannt werden: Auf der einen Seite ein in der gängigen Gesellschaft verankertes, ethisch und literarisch bestimmtes Guru-Institut, welches zuerst in den ṛgvedischen ṛṣi-Zirkeln belegt, sich im vedischen ācārya-brahmacārī- und im purohita-gṛhastha-Verhältnis fortentwickelte und in den Dharmasūtras seine kodifizierte Form gefunden hat. Diese auf Geburt und Erbllichkeit basierende brahmanische Tradition suchte ihr Heil im kosmos-regenerierenden Ritual (*karma*) und sah es als ihr Vorrecht und ihre Hauptaufgabe an, die Kontinuität des literarischen Veda-Erbes im Rahmen der getreuen mündlichen Überlieferung sicherzustellen. Die andere, sozial und ideell offenere Guru-Tradition indessen betonte die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und stellte die mystische Erfahrung der Schrift-Autorität zumindest gleich. In vorarischen, möglicherweise schamanistischen Kulturkreisen wurzelnd, waren es die *muni* und (gewandelten) ṛṣi der Upaniṣaden, welche die Grundlagen äusserer und innerer Weltentsagung schufen, auf

1) Sh.Bh. Das Gupta 1976, S. 356. Dem neuindoarischen Begriff *guru-vāda* entsprechend, wörtlich die "Guru-Lehre" im Sinne eines Guru-Glaubens, sind in der englischsprachigen Literatur die Begriffe "guruism", "guruhood" und sogar "gurudom" gebräuchlich.

welchen sich in klassischer Zeit eine unerschöpfliche Vielfalt an Heilswegen entwickelte. Je nach dem Anteilsverhältnis der vier Hauptwege, die freilich nie in reiner Form praktiziert wurden, war das *saṃnyāsi*-Guru-Institut mehr intellektuell-introvertierter (*jñāna* und *yoga*) oder aber emotionell-extravertierter Art (*bhakti* und *karma*) und erfuhr alsbald durch den Tantrismus bedeutende rituelle und yogische Modifikationen, welche die kultischen, mystischen und theologischen Höhepunkte in der Geschichte des Guru-Instituts markieren. Trotz veränderten Kultur- und Lebensverhältnissen vermochten sich beide Traditionen bis in die Gegenwart zu behaupten, wiewohl die weitere Kontinuität der traditionellen vedischen Überlieferung und Riten nicht gesichert scheint und für die Zukunft mit einem verstärkten Wandel traditioneller Strukturen zu rechnen ist².

Diese beiden Haupttypen – den innerweltlichen, orthodoxen *ācārya*-Guru und den überweltlichen *saṃnyāsi*-Guru heterodoxer Tendenz – wollen wir nun auf der Grundlage der religionsgeschichtlichen Grundzüge zum Ausgangspunkt einer Typologie des traditionellen Guru-Instituts machen. Wie alle religionshistorischen Klassifikationen wird freilich auch diese Typologie mit den bekannten Schwächen wie Theoretisierung, Schematisierung und Einseitigkeit behaftet sein. Für das funktionale Verständnis und die Definition des Guru-Śiṣya-Verhältnisses sind jedoch typologische Unterscheidungen hilfreich und notwendig.

In kulturgeographischer Hinsicht entspricht das Gegensatzpaar von *ācārya*- und *saṃnyāsi*-Guru der Grundpolarität zwischen *kṣetra*- und *vana*-Guru, welchen wir beim klassischen *purohita*-Guru-Institut einerseits und beim Natur- und Tierheiligen andererseits in ausgeprägteste Form begegnet sind. Diese Hauptunterscheidung wird aus religionssoziologischer Sicht weiter differenziert.

Ausgehend von der Theorie der vier Lebensstufen können die vier bzw. drei Schüler-Hauptklassen – *brahmacārī*, *gṛhastha*, (*vānaprastha*) und *saṃnyāsī* – ohne grosse Schwierigkeiten je mit dem *ācārya*-, *purohita*- und *saṃnyāsi*-Guru in Verbindung gesetzt werden. Dabei ist anzumerken, dass sich diese, wie auch die noch folgenden Typen, nicht ausschliessen, sondern gegenseitig bedingen und ergänzen oder ineinander übergehen. Wie im traditionellen *āśrama-dharma* eine Stufe auf der anderen aufbaut und der *gṛhastha* und *saṃnyāsī* Grundideale des *brahmacārī* beibehalten oder wiederaufnehmen, besteht auch zwischen diesen drei Guru-Typen eine fundamentale Kontinuität.

Auf der kultursoziologischen Ebene kann von panindischem, regionalem und lokalem Guru-Institut gesprochen werden, welches entweder stärker der Grossen oder der Kleinen Tradition verpflichtet ist. Diese Form wird einerseits durch das hochzivilisierte *jagad*- und *mahānt*-Guru-Institut getragen, welches wir in allen monastisch organisierten Bekenntnisströ-

2) Siehe Saraswati 1977, und die anthropologische Regionalstudie von Subramaniam 1974.

mungen des Mittelalters finden können – sei es in den theistischen *bhakti*-Kulten, sei es bei den *Śaṅkarācāryas* oder im *Śaiva-Siddhānta* –, andererseits vom autochthonen Stammes- und *grāma*-Guru, für welchen im zweiten Teil³ ein Beispiel gegeben wurde.

Aus theologischer Sicht kontrastieren der *deva*-, *avatāra*- und *śakti*-Guru mit dem *jīvanmukta*-, *siddha*- oder *avadhūta*-Guru, so wie es menschen- und gottgewordene Guru und Schüler gibt.

Auf der philosophischen Ebene hingegen, welche im traditionellen Indien immer existentielle Erfahrung miteinschliesst, wird das leibhaftige Guru-Institut, wie zum Beispiel bei den *sants*, nicht selten relativiert und in seinem Wesen in eine rein geistige Sphäre gehoben oder, wie in *Tāyumaṇavars* monistischer *mauna*-Erfahrung, im absoluten Schweigen ganz aufgehoben, indessen in *Cūḍālās ātma-yoga* gar nur in übertragenem, psychologischem Sinne überhaupt von einem Guru-Institut gesprochen werden kann.

In anthropologischer Hinsicht können aber nicht nur göttliche und menschliche Gurus unterschieden werden, sondern auch Tier- und Natur-Gurus und -Schüler. Wie das Guru-Institut *Dattātreya*s verdeutlicht, sind bei der ganzheitlichen Erfahrung des Universums als organische Einheit im Hinduismus gemeinhin und bei der pantheistischen Gottesvorstellung im *Viṣṇuismus* im Speziellen der Kombinationsvielfalt vom Naturwesen bis zur Gottheit grundsätzlich keine Grenzen gesetzt.

Aus kommunikationspsychologischer Sicht reicht darum die Skala der Kommunikationsmittel und Formen der Verständigung zwischen Guru und *Śiṣya* – in welcher Gestalt auch immer – von der Natur- und Tiersprache über die menschengemässe Mitteilung in Wort, Gestik, Berührung und über Augenkontakt bis zur Gedankenübertragung und zum absoluten, mentalen Schweigen. Diesbezüglich kann eine haupttypologische Unterscheidung zwischen *vāc*- bzw. *vāg*- und *mauna*-Guru getroffen werden, die wiederum mit dem mehr literarisch bestimmten *ācārya*-Guru-Institut, wie zum Beispiel bei den grossen Religionsphilosophen des Mittelalters, einerseits und mit dem stärker existentiellen oder yogischen *saṃnyāsi*-Guru-Institut andererseits in Verbindung gebracht werden kann.

In soteriologischer Hinsicht und in Bezug auf den praktischen Heilsvollzug können insbesondere *bhakti*- und *jñāna*- sowie *yoga*- und *tantra*-Guru- und Schülertypen unterschieden werden. Für die diesbezügliche Herausstellung der Grundpolarität von *bhakti* und *jñāna* scheint mir auch hier die Kontrastierung zwischen *ācārya*- und *saṃnyāsi*-Guru besonders wertvoll zu sein⁴.

Das Verhältnis des *ācārya* zum *brahmacārī* war wohl durch den *upanayana*-Ritus spirituell geweiht, in Wirklichkeit aber bereitete der klassische *ācārya* seinen Schüler auf dessen religiös-ethische Pflichten als Fami-

3) S. 165 mit Anm. 25; zum Stammes-Guru siehe Kpt. I.3., Anm. 108 (Lit.)

4) Es sei an dieser Stelle nochmals auf die o. S. 29 (mit Anm. 82) erläuterte Verwendung des *saṃnyāsi*-Guru-Begriffs aufmerksam gemacht.

lienvorstand und vollwertiges Glied der Gesellschaft vor. Umgekehrt ist es das letzte Ziel des *saṃnyāsi*-Guru, den fortgeschrittenen *gṛhastha*- oder *saṃnyāsi*-Schüler über alle weltlichen Bezüge und Konditionierungen zur Realisation des individualsoteriologischen Heilszieles anzuführen. Während der *ācārya*-Guru m.E. in ideologischer und funktioneller Hinsicht als *ācāra*- bzw. *dharma*- oder *loka*-(*saṃgraha*-)Guru anzusprechen ist, verkörpert der *saṃnyāsi*-Guru die eine oder andere Spielart des *lokottara*- bzw. *mokṣa*-Ideals, gleichviel ob er sich nur innerlich oder auch äusserlich der Entsagung verschrieben hat. In theologischer, soteriologischer und philosophischer Hinsicht kann diese Unterscheidung der Tendenz nach oder zumindest in vielen Fällen mit jener zwischen mehr viṣṇuitisch geprägtem *bhakti*-Guru-Institut dualistisch-theistischer Weltanschauung und vorwiegend śivaitisch ausgerichteten *jñāna*-Guru-Institut monistischer Prägung in Verbindung gebracht werden.

In Übereinstimmung mit der *jñāna-bhakti*-Polarität wirkt sich die unterschiedliche Akzentuierung des Heilsweges auch auf den Charakter des Meister-Schüler-Verhältnisses aus. Ausgehend von den Upaniṣaden ist in monistischen Kreisen eine gewisse Eigenständigkeit und intellektuelle Wachsamkeit, ja Hinterfragung der vom Guru mitgeteilten Lehren geradezu erwünscht, indessen im devotionalen Theismus bei der erwarteten totalen Auslieferung an den Gott-Guru Eigenwert und Initiative des Schülers weitgehend unterdrückt werden. Aus psychologisch-dynamischer Sicht stellt sich daher das Verhältnis zum *jñāna*-Guru freier, natürlicher und beim gnostischen Charakter dieses Heilsweges auch nüchterner dar als jenes zum *bhakti*-Guru, welches sowohl in seiner radikalen Form der "Katzenschule", wie bei den Vallabhācāryas und bei den Nachfolgern Caitanyas, als auch in seiner gemässigten Ausprägung in der "Affenschule" der Vāṭa-kalais ein solches der gefühlsbetonten, schlechthinnigen Abhängigkeit vom personhaften Guru-Gott ist und oft einen symbiotischen Charakter trägt. Dementsprechend tritt der Guru in gnostischen Strömungen als *jīvanmukta* entgegen, das heisst wohl als vervollkommneter, doch nichtsdestotrotz menschlicher Lehrer und Führer, der sich gemeinverständlicher Mittel und Argumentationsweisen bedient und zugänglich zeigt, sowie keine psychische Abhängigkeit des Schülers anstrebt oder blindgläubige Unterwerfung fordert. Dagegen spielt der Guru der *bhakti*- und *tantra*-Tradition, als Herabkunft (*avatāra*) oder Manifestation des Höchsten (*sadguru*) mit Gott gleichgestellt, gegenüber dem Schüler nicht selten seine göttliche Allmacht und Übermächtigkeit aus, wie zum Beispiel Kṛṣṇa gegenüber Arjuna, übernimmt damit aber auch vollumfängliche Verantwortung für jenen. Wie gross allerdings die Spannweite bei dieser Hauptvariante des Guru-Instituts sein kann, ergibt sich aus einer Gegenüberstellung der spätmittelalterlichen exklusiv-exzentrischen Personenkulte, wie beispielsweise bei den Vallabhācāryas, und dem vergeistigten Guru-Institut der *sants*, im frühen Sikhismus und in gewissen *tantra*-Kreisen, welches dazu tendiert, die leibhaftige Guru-Gestalt gegenüber Gott und der Geistes-

Gestalt des Gurus abzuwerten. Anders als der *jñāna*-Guru, der mehr als wegweisendes Leitbild denn als (vergöttlichtes) Verehrungs- und Kultobjekt fungiert, verkörpert der *tantra*- und *bhakti*-Guru aber immer – sowohl auf sinnenfälliger als auch auf rein geistiger Ebene – Heilsweg und Ziel selber und konzentriert damit sämtliche kultischen und(oder) geistig-yogischen Heilsanstrengungen des *bhakta* und *sādhaka* auf sich. In Übereinstimmung mit der unterschiedlichen Didaktik und Weltanschauung bevorzugt die *bhakti*- und *tantra*-Tradition fernerhin deutlich eine innerweltliche, soziale Heilsverwirklichung, indessen die *jñāna*-Tradition, die sich den (dualistischen) kultisch-devotionalen Praktiken des Tantrismus wenig aufgeschlossen zeigt, mehr zum Überweltlichen, monastisch-asketischen Heilsvollzug neigt. Damit wird unsere Hauptkontrastierung zwischen dem *ācārya*- und *saṃnyāsi*-Guru-Institut, welche ja jener zwischen *kṣetra*- und *vana*-Guru weitgehend entspricht, auch aus soteriologischer bzw. theologischer und philosophischer Sicht unterstrichen.

Unsere Gegenüberstellung des *bhakti*- und *jñāna*-Guru-Instituts verdeutlicht andererseits aber auch ihre relative Affinität und Verbindung zum Viṣṇuismus bzw. Śivaismus. Wie im Viṣṇuismus das gesamte Universum als persönliche Manifestation bzw. als Körper Viṣṇus verehrungswürdig ist und der Gott-Guru in der gesamten sinnenfälligen Erscheinungswelt erfahren werden kann, erstaunt nicht, dass sich in der viṣṇuitischen *bhakti*-Tradition die stärkste Partikularisierung, Vermenschlichung und auch Veräusserlichung der Guru-Vorstellung findet. Im Einklang mit dem stärker soteriologisch und monistisch ausgerichteten Śivaismus hingegen, in dem das Wesen des Höchsten im unmanifestierten Absoluten gesucht und erfahren wird, begegnen wir umgekehrt in der śivaitischen *jñāna*-Tradition der ausgeprägtesten Verinnerlichung und Vergeistigung des Guru-Instituts und schliesslich sogar dessen Auflösung selber. Es ist darum auch kein Zufall, dass die deutlichste Abweichung vom traditionellen, persongebundenen Guru-Institut in gnostischen Heilstraditionen wie dem Yogavāsiṣṭha zu finden ist. Während der Viṣṇuismus auf der Grundlage seiner dualistisch-pantheistischen Weltanschauung eine Fülle von Guru-Śiṣya-Typen und entsprechenden Kommunikationsformen zulässt und fördert, neigt der Śivaismus dazu, das Guru-Śiṣya-Verhältnis und die Kommunikation schlechthin in der monistischen Einheitserfahrung der unaussprechlichen bzw. unvermittelbaren letzten Wirklichkeit im Schweigen aufzulösen.

Doch auch die kulturgeographische Dichotomie zwischen *vana* und *kṣetra* bzw. zwischen *āśrama* und (entwickeltem oder tempelgebundenem) *maṭha* stimmt – um den Kreis unserer Typologie allmählich zu schliessen – der Tendenz nach mit jener zwischen Śivaismus und Viṣṇuismus überein, welche in der Geschichte als protektionierende und promovierende Kräfte des *āśrama* einerseits und des *maṭha* andererseits aufgetreten sind. Die Tatsache, dass, der berühmten Śaṅkara-*maṭha* ungeachtet, jene viṣṇuitischen Bekenntnisse deutlich überwiegen, steht im Einklang mit dem gemässigten, "zivilisierten" Monastizismus, der den Viṣṇuismus seit alters kennzeich-

net. Umgekehrt ist es ein bekanntes Faktum, dass der exzentrisch veranlagte Śivaismus seit den historischen Anfängen dazu neigt, die vom Brahmanismus festgelegten Grenzen und Werte zu sprengen, und eine naturverbundene Alternativ-Gesellschaft vertritt.

Eine weitere Hilfe für die Unterscheidung hinduistischer Typen religiöser Autorität, das Verständnis der verschiedenen Ausformungen des Guru-Śiṣya-Verhältnisses und die Struktur von Guru-Hierarchien⁵ liegt in der Qualität des jeweils verkörpertem bzw. vermittelten Wissens. Wir haben oben⁶ bereits gesehen, dass seit alters dem Wissen im weitesten Sinne des Wortes als Schlüssel zu Entwicklung und Wachstum jeder Art ein sakraler Stellenwert beigemessen wurde und *vidyā* nur unter bestimmten Bedingungen weitergegeben werden durfte. Die frühe ontologische und soteriologische Unterscheidung zwischen empirischem (*aparā-*) und metaphysischem Wissen (*parā-vidyā*) trug wesentlich zu einer differenzierten Kriteriums- und Autoritätsbildung bei⁷. In Bezug auf die Qualität ihres Wissens können aus dieser verbreiteten vedāntischen Perspektive der klassische *ācārya*-Guru und mit ihm der *paṇḍita* – beides in erster Linie intellektuelle Träger einer sakralen und "profanen" Tradition – als *aparā-(vidyā)*-Guru bezeichnet werden, während der *saṃnyāsi*-Guru darüberhinaus über existentielle Erfahrung letzter Werte und die Kraft zur Übertragung oder Erweckung derselben verfügend als *parā-(vidyā)*-Guru anzusprechen ist. Die Unterscheidung zwischen *ācārya*-/*paṇḍita*- und *saṃnyāsi*-Guru wird durch die Gegenüberstellung zur oben^{7a} diskutierten Polarität von HABEN und SEIN noch deutlicher. Diese beiden Autoritätstypen können ja ohne grosse Schwierigkeiten mit der von Fromm beschriebenen formalen HABEN-Autorität einerseits und mit der existentiellen SEIN-Autorität anderseits in Verbindung gebracht werden, das heisst mit der Unterscheidung zwischen akkumulativem und phänomenalem Wissen und Können und solchem erfahrungsmässiger und metaphysischer Art.

*Per definitionem*⁸ ist jeder Guru auch ein *ācārya* – und wie die grossen viṣṇuitischen und śivaitischen Lehrmeister in der Öffentlichkeit oft unter diesem Titel bekannt –, doch ist umgekehrt nicht jeder *ācārya* ein Guru. Der Tantrismus hat dieser Differenzierung in seiner Hauptunterscheidung zwischen *śikṣā*- und *dīkṣā*-Guru auf seine Art Ausdruck verliehen. Während der *śikṣā*-Guru die Śāstras lehrt und den Schüler über Bedeutung und Ziel des Lebens aufklärt, weiht der *dīkṣā*-Guru den *sādhaka* in die Gesetzmässigkeiten und praktischen Methoden des Heilsweges ein

5) Ich denke an die hierarchisch geordneten Nomenklaturen, welche sich in gewissen Schul- oder Lehrtraditionen (*sampradāya*) eingebürgert haben; beispielsweise im Rādhā-soāmī Satsaṅg: *guru* - *sadguru* - *sant-sadguru* - *parama-sant-sadguru*; oder die klassische Unterscheidung zwischen *ṛṣi*, *brahmarṣi*, *rājaraṣi* (e.g. Janaka), *maharṣi* und *deva-ṛṣi* (e.g. Nārada); siehe Sivaramamurti 1981, S. 34.

6) Kpt. II.1.B (S. 53f.)

7) Kpt. II.2. (S. 60).

7a) Kpt. VII.2.

8) Siehe Manus Definitionen (S. 75).

und führt ihn in seinem eigenen Leben zur Verwirklichung jenes Wissens⁹. Insofern der brahmanische *upanayana*-Ritus im Gegensatz zur tantrischen *dīkṣā* seine ursprünglich spirituelle Sinngebung früh verlor und hauptsächlich die Aufnahme in die standesgemässe Erziehung und Ausbildung markierte, stimmt die Unterscheidung zwischen *ācārya*- oder *dharma*-Guru einerseits und *saṃnyāsi*- oder *mokṣa*-Guru andererseits also auch mit jener zwischen *śikṣā*- und *dīkṣā*-Guru weitgehend überein.

Ob der historischen und typologischen Vielfalt des Guru-Śiṣya-Verhältnisses darf jedoch nicht übersehen werden, dass das *ācārya*- und *saṃnyāsi*-Guru-Institut die Eingebundenheit in eine ununterbrochene Meister-Abfolge und die initiationsgebundene Übermittlungsweise ihrer jeweiligen Tradition verbinden, welche als die beiden Hauptkriterien oder als Grunddefinition der indischen Guru-Autorität schlechthin gelten können.

Mit den gesamthistorischen Grundzügen und mit der typologischen Auswertung des traditionellen Guru-Śiṣya-Verhältnisses haben wir die Voraussetzungen für unseren abschliessenden Beitrag zum Wesen des *mokṣa*-Guru-Instituts geschaffen, dem wir aus Gründen der Authentizität wiederum hauptsächlich traditionelle Anschauungen und Quellen zugrunde legen.

9) Pandit 1963, S. 389. Daran anschliessend unterscheiden die śivaitischen Liṅgāyats, die ihrem *jaṅgama*-Guru gleichfalls grenzenlose Verehrung erweisen, drei Guru-Typen bzw. Guru-Funktionen, welche ursprünglich alle von derselben Person ausgeübt wurden: *śikṣā*-, *dīkṣā*- und *mokṣa*-Guru (Nandimath 1979, S. 33ff.; siehe a. Sontheimer 1976, S. 93ff.) Für etwas modifizierte und andere Unterscheidungen siehe Cenknér 1982 (S. 119), und ders. 1983 (S. 154f.; aus der Sicht der heutigen Śaṅkarācāryas).

KAPITEL X:

VERSUCH EINER WESENSBESTIMMUNG DES TRADITIONELLEN MOKṢA-GURU-INSTITUTS

1. EINFÜHRUNG UND FUNKTIONALE BESTIMMUNG

Had I seen Him, what would I say?
and if I spoke, none would believe me!
Hari is only like Hari:
joyful, sing His praise!

Kabīr¹

Mangels eindeutiger und allgemeinverständlicher Kriterien des Guru-Instituts, das sich in seiner spirituellen Natur und in seinem Wesen letztlich einer Definition und Regelung auf der empirischen Ebene entzieht, und in Ermangelung einer verbindlichen Instanz, welche entsprechende Kriterien autoritativ anzuwenden in der Lage wäre, wird die hinduistische Guru-Autorität und Schüler-Gestalt kaum je eine einhellige Bewertung erfahren. In Entsprechung zum einleitenden Zitat vermöchte nur der vollkommene, mit der letzten Wirklichkeit eins gewordene Guru eine verbindliche Bestimmung des Meister-Schüler-Verhältnisses zu geben. Die autoritativen Schriften und Heiligen wiederum deuten jedoch immer wieder auf die Subtilität des Heilsweges und der bezüglichlichen Nachfolge eines Gurus hin und bezeichnen die spirituelle Wirklichkeit bzw. den Gegenstand des Meister-Schüler-Verhältnisses als in seinem Wesen unbeschreiblicher Natur und allein der inneren Erfahrung zugänglich. In dieser doppelten Hinsicht ist die Relativierung dieser Wesensbestimmung als "Versuch" zu verstehen. Um dennoch eine möglichst hohe Authentizität und Nähe zur Wirklichkeit des Guru-Śiṣya-Verhältnisses zu gewährleisten, verzichten wir weitmöglichst auf vielleicht originelle, doch subjektive Eigeninterpretationen und wollen die Traditionsquellen zu einem grossen Teil selbst sprechen lassen. Freilich bleibt die Textauswahl Teil der allgemeinen Bedingtheit dieses Bestimmungsversuchs. Insofern jedoch als unbestritten gelten darf, dass die Höhepunkte des Guru-Instituts mit der gleichgewichtigen Integration von *bhakti* und *jñāna* in Verbindung gebracht werden kön-

1) Kab. 7.10; vgl. Rāmakrishnas Aussage (Pelet 1966, S. 114 [Nr. 260]):

Allein der Weise kann den Weisen erkennen.
Nur der Garnhändler kennt Nummer und Güte
eines bestimmten Garnes.

nen, der wir auf der Grundlage des Tantrismus auf Seiten des Śivaismus und unter Vorzeichen des *jñāna* im südindischen *aruḷ*-Guru-Institut und auf Seiten des Viṣṇuismus und unter Vorzeichen der *bhakti* im nordindischen *sant*-Guru-Institut und bei den Heiligen Mahārāṣṭras begegnet sind, kann unsere Textgrundlage gleichwohl autoritativen Stellenwert beanspruchen. Ausserdem legen sich diese mittelalterlichen Traditionen aufgrund ihrer zeitlichen Nähe und bis heute lebendigen Wirksamkeit im indischen Volk nahe.

Für eine Bewertung von Kontinuität und Wandel des Guru-Instituts sind schliesslich die veränderten Bedingungen des modernen Heilsvollzugs zu berücksichtigen, wobei aus indischer Sicht die kosmologische Lehre der vier Zeitalter einzubeziehen ist, die auch von *bhakti*-Heiligen, insbesondere von Kabīr, in diesem Zusammenhang aufgegriffen wird. Im Rahmen der modernen Guru-Bewegungen ist bereits auf die für das *kaliyuga* prophezeite Akzentverschiebung in Richtung *bhakti-mārga* und die in einschlägigen Texten aufgeführten erleichterten Heilsbedingungen hingewiesen worden². Gemessen an der Länge des *kaliyuga*, welches am 18. Februar 3102 v. Chr. begonnen haben soll und 432'000 Jahre dauert³, fällt jedoch die zeitliche Distanz zur altindischen Epoche und erst recht zum Mittelalter kaum ins Gewicht. Ganz allgemein ist zu bemerken, dass der Heilsweg im Lauf der Menschheitsgeschichte wohl durch die veränderten ökologischen und ökonomischen, politischen und sozialen Verhältnisse sowie die gewandelten ethischen und moralischen Voraussetzungen zumindest äusseren Modifikationen unterworfen wurde, dass aber das Wesen der Heilsverwirklichung selber – und damit auch die spirituelle Qualifikation von Meister und Schüler – kraft ihrer unveränderlichen, ewigen und absoluten Natur keinem Wandel unterliegt.

Bevor wir aus der Sicht der genannten Traditionen auf die Kriterien und die existentielle Bestimmung des Guru-Śiṣya-Verhältnisses eingehen, wollen wir einführend den religionspädagogischen Funktionsbereich des *mokṣa*-Guru-Instituts möglichst weitgefasst definieren⁴. Dieser funktionale Bestimmungsversuch zeichnet, wie die ihm zugrunde liegenden Traditionstexte, ein idealisiertes Bild des Guru-Śiṣya-Verhältnisses, von dem wir aber annehmen können, dass es – wie durch die anschliessende Charakterisierung der Schüler- und Meister-Gestalt verdeutlicht wird – auch in der Vergangenheit selten, doch immer wieder verwirklicht worden ist. Insofern kann er in Verbindung mit der nachfolgenden Kriteriumsbildung Fallstudien

2) E.g. S. 199f. mit Anm. 48.

3) F.Wilhelm, "Kaliyuga and Time Capsule", in: Sontheimer and Aithal (eds.) 1982, S. 3 mit Anm. 1.

4) Selbst dann ist Brents Feststellung (1973, S. 22) im Auge zu behalten:

In a country where there are perhaps ten million holy men, many with their own devotees, acolytes and disciples, some of them Gurus with hundreds of thousands of followers, all of them the inheritors of a tradition thousands of years old, nothing that one can say about them in general will not somewhere be contradicted in the particular.

als Massstab dienen, an dem Kontinuität und Wandel der traditionellen Funktionen und Eigenschaften des Guru-Instituts gemessen werden können.

Angesichts der radikal soteriologischen Zweckbestimmung und des totalen, alle Lebensaspekte und Seinsebenen umschliessenden Charakters kann diese Spielart des Guru-Śiṣya-Verhältnisses als integrales Erziehungssystem definiert werden, in dem der Guru von unterschiedlichen, doch gegenseitig überlappenden Realitätsebenen aus in ethischer, intellektueller, psychologischer und transpsychologischer oder spiritueller Weise auf den Śiṣya einwirkt:

Als charakterlich ausgereifte, ethisch und spirituell vervollkommnete Persönlichkeit grosser Anziehungskraft wirkt der Guru als massgebliches und wegweisendes Vorbild im praktischen Leben und Heilsvollzug, welches der Schüler in vertrauensvoller und respektvoller Ergebenheit zum idealisierten Objekt der Nachahmung und äusseren, kultischen Verehrung macht:

Der *guru* ist das heroische Leitbild, und der Lernprozess besteht in der Nachahmung dieses Archetypus.⁵

Als authentischer, das heisst selbstverwirklichter Kenner und versierter Exeget seiner religiösen Tradition und der hinduistischen Handbücher leitet der Guru seinen Schüler zu einer verstehensmässigen Durchdringung der Tradition an, insbesondere in Bezug auf die verbindlichen Gesellschaftsnormen und die vier Lebensziele sowie hinsichtlich Methode und Ziel des spezifischen Heilswegs, und schärft sein intellektuelles acumen:

Als Verkörperung der [heiligen] Schriften, ist er sowohl das Vorbild als auch der authentische Vermittler der Tradition⁶.

Der Schüler seinerseits bringt dieser – ursprünglich rein mündlichen – Funktion und Eigenschaft des Meisters zusätzlich geistige Beweglichkeit, philosophische Wahrheitsliebe und bedingungslose Loyalität entgegen.

Als Meister der Psychologie und Menschenführung versteht es der Guru während der einjährigen bzw. halb- oder vierteljährigen Mindestprobezeit⁷, die charakterliche Eignung und karmische Reife des Novizen festzustellen und, sofern gegeben, eine dessen Wesensart optimale Heilsmethode zu bestimmen sowie den Anlagen und der Gemütsverfassung des Schülers gemäss auf diesen einzuwirken und im Sinne einer überweltlichen, spirituellen Umkehr bzw. Einkehr eine vollständige psychische Neuorientierung einzuleiten⁸. Eine sichtbare spirituelle Introversion gilt in allen Traditionen als unverkennbares Hauptmerkmal des Schülers:

5) Feuerstein (1981, S. 75) in Bezug auf den *yogī* als "personifiziertes Mahnmal des Ideals der Ich-Überwindung".

6) Cenknier 1982, S. 127. Vgl. Hoens (in S.Gupta et.al. 1979, S. 75):

The ideal teacher is he who is a good expositor of the tradition and at the same time an expert in yoga.

7) KT. XIV.19.

8) Vgl. Lannoy 1975, S. 347.

Kabīr, he who pleases Hari
 is recognized from afar:
 Gaunt of limb, his mind inverted,
 he wanders, indifferent to the world.^{8a}

Diese wesentlich innere Wandlung setzt auf Seiten des Schülers ein hohes Mass an Kooperationsbereitschaft und Sehnsucht nach Erlösung voraus.

Diese drei empirischen Funktionsbereiche sind Teile einer im Kern transpsychologischen, mystischen oder transzendenten Wirkungsweise:

Als Initiationsmeister weiht der Guru das Verhältnis zum Schüler zu einer engen Schicksalsgemeinschaft und einem zumindest auf spiritueller Ebene unauflöslichen Band, indem er diesen über eine geistige Wiedergeburt mit der von ihm selbst realisierten und verkörperten Wirklichkeit verbindet. Vermittels der verbalen Initiation(en) weiht er den Schüler in das esoterische Heilswissen ein, während er als Meister der spirituellen Alchimie kraft transverbaler, äusserer und innerer Initiationsweisen eine allmähliche karmische Läuterung und psychische Transformation erwirkt. Rajab verwendet dafür mit Vorliebe die Metapher des Steins der Weisen:

The satigur is light for people and his true sayings are the radiance; the disciple's bad *karma* is erased when he meets the guru, as stains disappear from gold when touched by the *pāras* stone.⁹

Sei es durch Entkräftung oder durch Lenkung des *karma* befreit der Guru den angenommenen Schüler, für den er – gleich einem Fährmann gegenüber den Insassen seines Schiffes¹⁰ – die volle Verantwortung übernimmt, von der metaphysisch blindmachenden Weltbesessenheit und heilt ihn von der Krankheit des *saṃsāra*¹¹. Durch die allmähliche, stufenweise Übertragung seiner eigenen Heilserfahrung und (oder) durch deren plötzliche intuitive Erweckung vermittelt der Guru die Realisation des Heilsziels und verwandelt damit den Schüler in sein erlöstes Wesen:

8a) Kab. 4.26.

9) Raj. 8.28; vgl. 8.50 (o. S. 130), 3.23, 5.27, und S. 335, ebda. Dieselbe Vorstellung und Erfahrung liegt Aussprüchen Tirumūlars in der Ausdrucksweise der śaiva-siddhāntischen Theologie und Soteriologie zugrunde:

Everything coming into contact with the transmuting agent is turned into refined gold. The entire world, touched by the *guru* is rid of the three impurities and attains the status of Śiva.

(Tirumantiram v. 2054 [Devasenapathi 1972, S. 175]; vgl. 2051). Ausser der radikalen *jñāna*-Tradition, die aus der absolut-monistischen Sicht die (karmische) Bindung an die Welt in Form des Geburtenkreislaufs als nicht wirklich verwirft, betonen alle Bekenntnisströmungen, dass der Guru das schlechte *karma* seines würdigen Schülers entkräftet; siehe hierzu, z.B., Ṛddhi. 133, Līlā.Uttara.35, und Kab. 4.20.

10) Siehe Dādū. 1.18, und Raj. 4.18 (siehe unten das Zitat zu Anm. 19).

11) Ekan. 10.1-30, und Raj. 8.11 preisen den Guru als Dhanvantari, den göttlichen Heiler und Arzt der Götter.

Wenn ein überragender *deśika*¹² sich selbst¹³ seinem Śiṣya schenkt, wird der Schüler frei; dann gibt es keine Wiedergeburt mehr [für ihn].¹⁴

Als erfahrener *yogī* oder Adept des schwierigen und oft gefährvollen psychischen und geistigen Heilsweges schliesslich führt der Guru den *sādhaka* sowohl von aussen als auch von innen – so wie er in der Verehrung als (äusseres) Kult- und (inneres) Versenkungsobjekt eine gewichtige Rolle spielen kann – und übt auf den Heilsprozess stimulierenden und katalysatorischen Einfluss aus. In seiner äusseren, vergänglichen Erscheinungsform als menschliches Wesen führt der Guru den Schüler in Anlehnung an einen bekannten pädagogischen Grundsatz von der Wahrnehmung der vertrauten, grobstofflichen Erscheinungsvielfalt über die geschärfte und verinnerlichte Erkenntnis bis zur unbekannten, rein geistigen Einheitserfahrung. In Bezug auf seine irrtümliche Identifikation des Gurus mit dem Körper lenkt er den Schüler allmählich nach innen zum immanenten *ātma*-Guru, in dessen Gestalt er sein Erlösungswerk vollendet.

2. DER ŚIṢYA

Nach einer Fülle von traditionellen Texten zu schliessen, hängt die Erfüllung des Erziehungsauftrags und der spirituellen Bestimmung des Guru-Instituts von der diesbezüglichen Eignung von Schüler und Guru ab. In diesem Zusammenhang ist die wiederholt erwähnte "Lehre von der Unterscheidung [der Menschen bzw. von Guru und Śiṣya] nach [individueller] Befähigung" (*adhikārabhedavāda*)¹⁵ heranzuziehen, welche eng mit der Forderung nach gegenseitiger Prüfung verbunden wird. Das Kulārṇavatāntra prophezeit jenem Guru und Śiṣya, der aus Verblendung ohne sorgfältige Überprüfung (der Eignung seines Gegenübers) Unterweisung erteilt bzw. erhält, die Verdammung als *piśācas*¹⁶. In der ihm eigenen, ungeschminkten Ausdrucksweise und beliebten Metaphorik der *bhakti*-Heiligen erklärt Kabīr:

The one found no Guru, the other no disciple,
out of greed they cheated:
They both drowned in the current,
sailing in a boat of stone!¹⁷

12) Der "[Weg-]Führer"; (pw.:) "Anweiser, Lehrer"; wörtl.: "der [den Weg] aufzeigt".

13) oder: seinen *ātman*.

14) KT. XII.19. Vgl. Jñ. 15.24 (Pradhān):

So when the Guru accepts a man as his own, this earthly existence becomes for him a life of liberation.

15) Organ 1970, S. 27.

16) Eine bestimmte Dämonenklasse bzw. kleine Kobolde.

17) Kab. 1.17.

Der Guru hat den Novizen aus zwei Hauptgründen einer eingehenden Prüfung in Bezug auf seine ethisch-moralische Reife, Motivation und psychische und geistig-spirituelle Eignung zu unterziehen. Auf der einen Seite ist sich der Guru bewusst, dass er mit der initiatischen Annahme des Schülers auf allen Wirklichkeitsebenen, das heisst in Tat, Wort und Denken, die Verantwortung für diesen trägt¹⁸ und die implizite Zusicherung für seine Gnadenerrettung aus dem Meer der Existenzen gibt, welche Rajab nüchtern feststellen lässt:

The satigur behaves like a safe ship, made of dry wood;
the disciples are the travellers in it; there is no danger,
nobody will get drowned in the ocean.¹⁹

Auf der anderen Seite weiss der Guru, dass seine Unterweisung und mystisch-initiatische Einwirkung nur im würdigen Schüler, das heisst unter bestimmten, individuellen Voraussetzungen Frucht tragen können²⁰. Die schicksalsmässige, karmische Verantwortung für den anvertrauten Schüler lässt den Guru seine Auswahl nach dessen ethischen Reife und charakterlichen Eignung ausrichten, welche von *dharma*-gemäsem Verhalten und Eigenschaften wie Reinheit (*śuci*), Bescheidenheit (*vinaya*), Wahrhaftigkeit (*satya*), Selbstkontrolle (*dama*, *śama*), innere und äussere Entsagung(sbereitschaft) (*saṃnyāsa*) usw. abhängen. Der praktische Heilsvollzug indes erfordert vom Schüler ausserdem intellektuelle Fähigkeiten wie Unterscheidungsvermögen (*viveka*) und Einsichtskraft (*medhā*), welche ihm erlauben, die Ursachen seiner Verstrickung in den Geburtenkreislauf zu durchschauen und auch aus eigener Überzeugung der Forderung des Gurus nach Überwindung seiner Ich- und Weltverhaftung nachzukommen und seiner weltlichen Identität innerlich abzusterben. Diesen Erfordernissen verleiht Kabīr in einer Gegenüberstellung zum weltverhafteten Ignoranten plastischen Ausdruck:

The devotee's life is an unending death,
whilst the ignorant man lives like a lord:
He discriminates not between right and wrong,
his sole aim, to fill his belly!²¹

Eknāth und andere *bhakti*-Heiligen stellen demgegenüber das Vorhandensein einer unbedingten, verzehrenden Sehnsucht nach Befreiung (*mumukṣutva*) und erlösender Erkenntnis (*jijñāsā*) auf der Grundlage eines unerschütterlichen Glaubens (*śraddhā*) in die Erlösungskraft des Gurus und in Verbindung mit ehrfurchtsvoller Dienstleistung (*guru-seva*) in liebender Hingabe (*bhakti*) in den Vordergrund²². Der *śaivasiddhāntī* Umāpati erklärt aus der Sicht des *aruḷ*-Gurus:

18) Vgl. den Bericht über das diesbezügliche Verhalten des kanaresischen Heiligen und Mystikers Nimbargī Mahārāj (geb. 1789) in Sontheimer 1980, S. 370f., Anm. 56.

19) Raj. 4.18.

20) Siehe KT. XIV.14, 17.

21) Kab. 4.27; vgl. 19.1.

22) Ekan. 10.6, 99, 200. Das KT. (XIV.28-30) hingegen nennt in seiner Unterscheidung

How can we turn the thoughts of those who have no experience of grace? What can these without spiritual maturity make out even if we tell them [this truth]? Only those who come seeking the removal of their ignorance can have their ignorance removed.²³

Auch wenn die *bhakti*-Heiligen, die Religionsphilosophen des Śaiva-Siddhānta und andere religiöse Autoritäten betonen, dass in letzter Konsequenz alles von der Gnade des Höchsten abhängt und der *sadguru* bzw. *aruḥ*-Guru nicht aus eigener Anstrengung und Erkenntnisvermögen gefunden werden kann, entbinden sie den Novizen doch nicht von einer aufrichtigen Suche und gewissenhaften Prüfung des Gurus. Insofern schon allein das Faktum einer Guru-Suche und darüberhinaus ihre Qualität dem Guru-Gott als Hauptmerkmale des Reifegrades des Novizen gelten und deren Entwicklung, parallel zur wechselseitigen Bedingtheit von *bhakti* und *prasāda*, Teil der göttlichen Gnadenerweisung ist, kann geschlossen werden, dass die Heilssuche nicht in fatalistischem Glauben geringgeschätzt oder gar aus Bequemlichkeit umgangen werden darf. Eknāth, zum Beispiel, erwartet vom würdigen Schüler, dass er sich seiner Guru-Suche ernsthaft und unablässig widmet, ohne sich auch nur einen Augenblick Ruhe zu gönnen. Er soll dabei nichts unversucht lassen und alle körperlichen Bedürfnisse und materiellen Annehmlichkeiten hintanstellen. Ausschliesslich an das geistige Leben und den Guru denkend, soll er eine Sehnsucht nach ihm entwickeln, die ihn wie besessen macht:

Wann werde ich meinen Meister sehen? Wann werde ich die Fesseln des weltlichen Lebens durchschneiden und Seelenfrieden erlangen? Mein Leben vergeht in Windeseile, ohne dass ich meinen *sadguru* getroffen hätte. Wenn ich einmal von diesem Körper getrennt bin, so bin ich gänzlich verloren!^{23a}

Eknāth versichert dem Sucher, dass dann, wenn sein Verlangen die Intensität weissglühender Feuerhitze erlangt, der Höchste sogleich in der Gestalt eines Gurus vor ihm erscheint.

Dementsprechend stellen Einbildung, Stolz, leidenschaftliche Sinnenverhaftung sowie Einfältigkeit und Apathie und vor allem metaphysische und soteriologische Gleichgültigkeit und agnostischer Zweifel Haupthinder-

von drei Schülertypen jenen als fähigsten und besten *jñānī*, der zu Beginn keine Hingabe zeigt, doch diese bis zum Schluss zur Vollkommenheit entwickelt hat.

23) TAP. V. (Devasenapathi a.a.O., S. 178).

23a) Ekan. 10.128-39 (vollständig übers. in Deshpande 1976, S. 131). – Die *bhakti*-Heiligen betonen die Schwierigkeit, ja Einmaligkeit der menschlichen Geburt, in der allein Erlösung vom Geburtenkreislauf möglich ist. Kabīr (15.6; vgl. 15.5), zum Beispiel, warnt beschwörend:

Having obtained a human birth,
if you miss your chance,
You'll fall back into the whirlpool of Existence
to receive blow after blow!

nisse für eine Schülerschaft dar. Darüberhinaus sind nach der erschöpfenden Aufzählung des Kulārṇavatantra all jene Personen als Schüler zurückzuweisen, die invalid oder kränklich, niedergeschlagen und Rauschmitteln hingegeben sind oder aber häretischer und vertrauensunwürdiger Natur Geheimnisse kundgeben, ihren Guru verraten, ihm untreu werden oder (bereits) Schüler eines anderen Meisters sind²⁴. Unbedingtes wechselseitiges Vertrauen und Loyalität in allen Lebenslagen können überhaupt als Grundlage des Guru-Śiṣya-Verhältnisses bezeichnet werden, sind jedoch bei der Unvollkommenheit des Schülers in erster Linie von diesem abzuverlangen. Zum Selbstschutz bzw. in Anbetracht seiner Wankelmütigkeit ist der Schüler angehalten, seine Ohren zu schliessen, wo immer Kritik gegen den persönlichen Guru aufkommt, die betreffende Gesellschaft zu verlassen und (dem verderblichen Einfluss) mit der Wiederholung seines Namens entgegenzuwirken²⁵. Jñāneśvar brandmarkt u.a. die Unbeständigkeit und das eklektische Verhalten des eingebildeten Ignoranten, der jenem Guru folgt, den er nach eigenem Gutdünken (auswählt und) für eminent hält, doch bloss einen *mantra* von ihm lernt und alle anderen (Lehren) unbeachtet lässt, in einem Vergleich mit einer Hure, die am Stadttor sitzt²⁶. Für diesen Heiligen und *guru-bhakta* kennt der vorbildliche Schüler keinen anderen Weg als jenen des hingeebenen Dienstes am Guru, der sein heiliger Ort, Gott, sein Vater und seine Mutter in einem ist²⁷. Mit anderen Worten verkörpert der Guru für ihn die Grundlage seiner innerweltlichen und jenseitigen Existenz, das Lebenselixier, ohne welches das Leben nicht lohnenswert erschiene, und das absolute Zentrum seiner Welterfahrung, welches alles andere in den Schatten stellt²⁸. In seiner Glückseligkeit über den Fund seines Gurus, von dem er sich angenommen weiss, verkündet Jñāneśvar:

Having the Guru as the supporter, who would care for others?

Would the wife of a King ever beg?

What would be wanting to him who is sitting under the wishtree?

I am saved, I am saved, says Jñānadev, by the grace of the Guru.²⁹

Der Guru bestimmt die Art des Heilsvollzugs und fördert diesen unter Anwendung aller Mittel. Wie unsere Quellen erkennen lassen, hängen jedoch der Zeitpunkt der Einweihung(en) bzw. der Schülerannahme, die Folge und der Schwierigkeitsgrad der Unterweisung und die Praxis der Heilstech-

24) Siehe KT. XIII.1-22 für die Charakterisierung eines abzulehnenden bzw. "mit schlechten Eigenschaften begabten Schülers" (*durguṇopeta śiṣya*) und XIII.23-37 für jene eines anzunehmenden bzw. "mit glückverheissenden Merkmalen begabten, wahren Schülers" (*sacchiṣya śubhalakṣaṇasamṃyuta*).

25) KT. XII.80.

26) Jñ. 13.811, 820.

27) 13.444.

28) 13.379 (Pradhān) lautet:

Should someone come to him from his teacher or bring a message from him, he feels like a dead man brought back to life.

29) Jñānadev Gāthā Nr. 964 (Übers. in Tulpule 1984, S. 105); vgl. Kab. 1.

nik(en)' weitgehend von der körperlich-seelischen Veranlagung des Schülers ab und vor allem von seiner karmischen Reife, Kooperationsbereitschaft und Rezeptivität. Nach traditionellem Verständnis, welches sich in jenem bekannten Volksspruch³⁰ niedergeschlagen hat, ist bereits die Erscheinung des Gurus durch die spirituelle Maturität des Schülers bedingt. Während schwachsinnige Personen – gleich einem Blinden, der das Sonnenlicht nicht wahrnimmt – selbst von Angesicht zu Angesicht den Guru nicht erkennen und dieser dem sündenbeladenen (*pāpakarma*) Menschen als seinesgleichen erscheint, zeigt er sich jenem, der über ein verdienstvolles (*puṇya-*) *karma* verfügt, direkt als Śiva³¹. Wiederum laut Kulārṇavatantra³² erkennt der Guru die Schülerreife, das heisst in diesem Zusammenhang die Eignung für die reinigende Vorbereitung zur (ersten) *dīkṣā*, an folgenden Merkmalen: Glückseligkeit, Zittern, Beben und Schauer, Veränderung der Stimme und des Gesichtsausdrucks usw. beim Gedenken (*smaraṇa*) des Gurus, in seinem Lobpreis (*kīrtaṇa*) oder bei seinem Anblick (*darśana*), bei seiner Begrüssung (*vandana*) und Dienststerweisung (*paricaryā*) usw.

In der historischen Darstellung konnten wir in Bezug auf den Anteil von Guru und Śiṣya am Heilsprozess eine beträchtliche Spannweite verzeichnen, welche mit der *bhakti-jñāna*-Polarität in Verbindung gebracht werden kann. Selbst die mittelalterlichen *bhakti*-Heiligen, bei welchen die Erlösung als Gnadenakt des Guru-Gottes erscheint, lassen jedoch an der wechselseitigen Bedingtheit des Heilsprozesses keinerlei Zweifel aufkommen. In deutlich sarkastischem Unterton und mit Spitze gegen eigensinnige, an veräusserlichten Praktiken festhaltende Bittsteller, erklärt Kabīr:

If you have to deal with an idiot,
let no anger enter your heart:
If you sow in a barren field, nothing grows,
however many seeds you cast.³³

Auf den Höhepunkten des Guru-Śiṣya-Verhältnisses kann immer eine vollkommene, gegenseitige Durchdringung und Affinität von Meister und Schüler auf allen Ebenen beobachtet werden, die nur bei uneingeschränkter Gunst und Gnade des ersteren und bei exklusiver Ergebenheit und authentischer Gefolgschaft des letzteren gegeben sind. Dādū, zum Beispiel, nennt jenen Schüler weise, der sich selbst die scheinbaren Fehler des (unfehlbaren) *sadgurus* als Tugenden zu eigen macht³⁴. In der Regel aber erfordert die Transformation des Śiṣyas in das Wesen des Gurus eine überaus harte und schmerzvolle Schulung, der sich der Schüler nicht freiwillig zu unterziehen bereit ist. Rajab findet für diesen Aspekt der Schülerschaft immer wieder kraftvolle und tiefsinnige Bilder; zum Beispiel:

30) Wenn der Schüler reif ist, erscheint der Guru.

31) KT. XIII.58, 59.

32) XIV.23-24.

33) Kab. 22.7; vgl. S. 157 mit Anm. 6.

34) Dādū. 1.103.

Only in hardship can a disciple find union with his guru:
his mind is like the beads of a necklace:
if they are not pierced, how can they be threaded?³⁵

Wie der Töpfer seinen Topf hart bearbeitet, gebraucht auch der Guru gegenüber dem Schüler strenge, affektgeladene Worte, doch ohne wirklichen, inneren Zorn³⁶. Rajab deutet darauf hin, dass sich die Schülerschaft ob dieser züchtigenden Behandlung wie Weizen und Spreu unter dem Dreschschlegel trennt. Er vergleicht das abtrünnige Verhalten einer Mehrheit der Schüler nach harten Worten des Gurus mit dem Abfallen von Zweigen, Blättern, Früchten und Blüten eines Baumes in einem heftigen Sturm, dem nur dessen Wurzeln – die wenigen treugebliebenen Schüler – standhalten³⁷. Dieselbe Guru-Erfahrung drückt Rajab im folgenden Bild aus:

There are many kinds of smells in the air and many disciples with a guru (*pīr*); real followers (*bīr*), however, are as rare as the fragrance of a garland.³⁸

Umgekehrt aber weiss der reife Schüler die äusserlich harte Behandlung durch den Guru als Gnadenerweisung zu schätzen, welche ihn der Erfüllung seines Lebenszieles näher bringt, so dass der Zorn des *sadgurus* "wie Nektar" schmecken kann³⁹. Er versteht, dass der Guru zur Überwindung bzw. Sublimierung des machtvollen Egos alle Mittel einsetzen muss. Rajab zieht hierfür bezeichnenderweise das Bild des Schlangenbeschwörers heran:

The guru controls the mind of the disciple as the snake-charmer controls the snake and puts it in a basket; he removes its poison and breaks its dangerous teeth.⁴⁰

Die *bhakti*-Heiligen finden auf fortgeschrittener Stufe des Heilsprozesses aber auch stark verinnerlichte Bilder für die wechselseitige Durchdringung von Guru und *Śiṣya*. In der den *sants* und Heiligen Mahārāṣṭras eigenen Verinnerlichung des Heilswegs und des Meister-Schüler-Verhältnisses vertritt Jñāneśvar eine betont spirituelle *guru-bhakti*. Da seine brautmystische Verherrlichung der Hingabe an den Guru in der Versenkung einen Höhepunkt des Meister-Schüler-Verhältnisses darstellt, lassen wir sie an dieser Stelle gebührend zu Wort kommen:

As a wife surrenders herself to her husband with her whole being,
with all her virtues and faults,

35) Raj. 5.30.

36) Raj. 5.11; Dādū (1.106) versichert:

With kindly inward intent, though outwardly stern,
The Satguru instructs his disciple.
This is the witness of all the saints.

37) Raj. 4.46.

38) 4.39.

39) 5.27.

40) 5.18.

so, too, a man who is devoted to his spiritual teacher offers to him all that he has and makes of himself a temple of devotion.⁴¹

In his pure heart he makes a temple for his teacher, sets him in the place of honour and with heart and soul becomes all that is needed for worship.

In the courtyard of his consciousness, within the temple of his joy, he sprinkles on the image of his revered teacher the nectar of meditation.⁴²

He offers constantly to his teacher the food of union with the Self and becomes the worshipper, regarding the teacher as the object of worship⁴³.

It is as though his inner heart were the bed on which the teacher, as a husband, enjoys union with him and his intelligence delights in that love⁴⁴.

Die innere Verehrung des Meisters bzw. der durch ihn verkörperten Wirklichkeit kann als höchste Form der *guru-bhakti* bezeichnet werden. Für die Affinität zum Wesen des Gurus und die Assimilation seiner Lehren und Lebensweise ist aber auch der Wert äusserer Diensterweisung (*guru-seva*) nicht zu unterschätzen. In Eknāths Erfahrung verliert der Schüler durch den Dienst am Guru sein (ich-verhaftetes) Körperbewusstsein und geht vollständig im *ātman* seines Gurus auf; er vergleicht den Schüler, der in seinem Herzen das Gefühl der Einheit mit dem Guru trägt, mit einer Welle auf dem nektargleichen Meer der Gnade des Gurus⁴⁵. Einzelne Stellen in der *Jñāneśvarī* lassen jedoch erkennen, dass *guru-seva* nicht nur aufgrund allgemein-menschlicher Schwächen, sondern angesichts des exklusiven Charakters der *guru-bhakti* selber Anlass zu Konflikten unter der Schülerschaft sein kann. Bei *Jñāneśvar* liebt der *bhakta* zwar all jene, die dem Guru dienen, wie seine eigenen Brüder, wünscht aber zugleich, wie ein einziger Sohn vom Vater-Guru gesegnet zu werden⁴⁶ und dessen Liebe so stark auf sich zu ziehen, dass er ihm wie ein getreuer Ehemann seiner Frau ergeben ist und dass alle seine Wünsche ausschliesslich auf ihn gerichtet sind⁴⁷. *Jñāneśvar* selbst, der den *guru-seva* in einer langen Verherrlichung preist, verkündet:

41) *Jñ.* 13.372, 373; vgl. *Dādū.* 1.70, 77; 1.75 lautet:

This the mosque, this the temple: so the Satguru has taught.
The true worship and service are within: why go without?

Vgl. *Kab.* 7.6.; *Basavaṇṇa* (*Vīraś.* Nr. 820, 558, 581).

42) 13.386; vgl. *GG.* 19.

43) 13.189; vgl. *Ekan.* 12.512 (siehe unten); *KT.* XII.63.

44) 13.390; vgl. *Raj.* 4.36.

45) *Ekan.* 12.510-512.

46) *Jñ.* 15.19.

47) 13.410.

Living or dead I will never give up serving him, nor leave anyone else to serve him even for a moment, and so will I attend on him for many lives.⁴⁸

Gerade bei diesem Heiligen, in dessen Erfahrung *bhakti* und *jñāna* untrennbar verbunden sind und das gesamte Spektrum des Meister-Schüler-Verhältnisses sichtbar wird, dürfen jedoch einzelne Aspekte nicht von der Gesamterfahrung abgetrennt und isoliert betrachtet werden. So finden sich bei Jñāneśvar auch Stellen, an welchen er angesichts der wesenhaften Identität zwischen Guru und Śiṣya bzw. zwischen Gott und *bhakta* seine dualistischen Gefühle als Diener und Kind des Guru-Gottes "widerruft"⁴⁹ und ob dessen unbeschreiblicher Allgegenwart im absoluten Schweigen verstummt:

To say nothing is your praise.

To do nothing is your worship.

To be nothing is to be near you.⁵⁰

Neben Gehorsam und Formbarkeit, anhaltender Motivation und Konzentration in der Verfolgung des vom Guru vorgezeichneten Heilsweges sind für die spirituelle Transformation des Schülers seine Rezeptivität bzw. Durchlässigkeit für die verschiedenen Wirkungsweisen des Gurus entscheidend. Denn angesichts der ungegenständlichen, in Worten nicht direkt lehrbaren, sondern bloss andeutbaren⁵¹ Gotteserfahrung kommt der lehrhaften Unterweisung des Gurus keine zentrale Bedeutung zu. Vielmehr ist sie äusserer Anknüpfungspunkt und als Konzession an das beschränkte Erkenntnisvermögen des Schülers zu verstehen. Aber auch dann darf der Schüler nicht in den Fehler verfallen, sich an den wortwörtlichen Sinn der Unterweisung zu klammern, sondern hat sie als Fingerzeig auf eine letztlich unbegriffliche Wirklichkeit hin zu deuten, ansonsten sie ihrer Essenz beraubt werden. Diesbezüglich bemerkt Rajab kritisch:

People have changed the words of the saints as they spoil the milk of a cow. You will not find real knowledge if you do not look for the [hidden] meaning, as without ghee you will neither have pure milk nor fuel to light a lamp.⁵²

Die Anforderungen, welche an den Schüler auf der empirischen Ebene gestellt werden, gelten in umso höherem Masse für die subtilen, spirituellen Wirkungsweisen des Gurus wie, zum Beispiel, über dessen innere Stimme oder göttliches "Wort". In Bezug auf ungeeignete Schüler und Per-

48) 13.435 (Pradhān); vgl. 13.405, 444.

49) 18.21-22.

50) 18.25, übers. in Tulpule a.a.O., S. 118; vgl. Pradhāns Übers.:

Therefore silence is the only praise,
absence of action is the only mode of worship,
and cessation of separate existence is to be in Thee.

Vgl. Jñ. 10.10-15.

51) Siehe Jñānadeva Gāthā Nr. 775, übers. in Tulpule a.a.O., S. 193.

52) Raj. 8.22.

sonen ohne (positiven) Eigenschaften (*nirguṇa*), zu welchen er insbesondere "abgestumpfte Ritualisten" zählt, die "von Kopf bis Fuss aus Stein" seien⁵³, beklagt sich der *śabda*-*"Schütze"* Kabīr:

Kabīr, their heart is so hard,
the shaft of the *śabda* cannot wound them:
If their innermost heart were pierced,
then Discernment would be born.⁵⁴

Freilich weiss auch Kabīr, dass der Guru von der subjektiven Welterfahrung und vom individuellen Auffassungsvermögen des Schülers auszugehen hat, welches Rajab mit der unterschiedlichen Fähigkeit von Bäumen vergleicht, Wasser zu absorbieren⁵⁵. In Anbetracht der empirischen Unvermittelbarkeit der Gotteserfahrung wird der Guru jedoch immer danach bestrebt sein, den Schüler auf einer Ebene anzusprechen, die eine möglichst direkte Kommunikation zwischen Guru und Śiṣya und damit eine innere Erweckung zur transzendent-immanenten Wirklichkeit erlaubt. Dementsprechend stellt Dādū in seinem Bāṇī eine deutlich wertende Kommunikationsskala zwischen Meister und Schüler auf, vom gesprochenen Wort über die visuelle Kontaktnahme und Zeichensprache bis zur rein gedanklichen Verbindung:

The Guru speaks first with the mind,
then with a glance of the eye;
If the disciple fails to understand,
he instructs him at last by word of mouth.

He that understands the spoken word is a common man;
he that interprets a gesture is an initiate;
He that reads the thought of the mind,
unsearchable, unfathomable, is a god.⁵⁶

Diesbezüglich ist auch die südindische *mauna*-Guru-Tradition heranzuziehen, welche den Gebrauch der Körper-, Wort- und Gedankensprache als an die dualistische Wahrnehmungsebene gebunden herausstellt. Insofern diese Kommunikationsformen in der Regel einen Dualitätssinn bezeugen, kann der mystisch-schweigende, aber auch schon der äusserlich schweigsame Umgang zwischen Meister und Schüler mit einiger Sicherheit als Zeichen eines genuinen, durch hohe Affinität und einen fortgeschrittenen Realisationsgrad gekennzeichneten Guru-Śiṣya-Verhältnisses gewertet werden. Ein autoritativer Text des Śaiva-Siddhānta erklärt das (innerlich und äusserlich) sprachlose Schweigen geradezu als Merkmal der vollkommenen Gotteserfahrung:

53) Kab. 22.2.

54) 22.15; siehe auch 1.9; 22.2, 4, 16.

55) Raj. 4.42; vgl. 4.43.

56) Dādū. 1.109, 110. Vgl. die (o. S. 122) erwähnten informellen *dīkṣā*-Formen im Śaiva-Siddhānta – *cakṣu*, *sparśa* und *mānasa* –, die freilich durch die *vācaka-dīkṣā* ergänzt werden und mit den hier genannten Kommunikationsformen des gleichfalls tantrisch bestimmten *sant*-Guru-Instituts fast ganz identisch sind.

Der Höchste wird diejenigen, die das Mittel zur Erreichung des Zustandes der Sprachlosigkeit erlangt und sprachlos ihn erkannt haben, sprachlos machen. In den Yogi, die sprachlos ohne irgend eine Betätigung der eigenen Erkenntnis sind, ist der Höchste unzertrennlich gegenwärtig.⁵⁷

In diesem spirituellen Sinne ist jeder gottverwirklichte Meister auch ein *mauna*-Guru. Wenn wir *mauna* zu einem autoritativen Kriterium des Guru-Śiṣya-Verhältnisses erheben wollen, müssten demnach all jene Schweigepraktiken davon ausgenommen werden, die sich der Gestik und jeder Form des Schreibens, einschliesslich des Gebrauchs von Setzkästen, und anderer Hilfsmittel bedienen oder im Sinne von temporären, selbst jahrelangen Schweigegeübden zeitlich begrenzt sind⁵⁸. Angesichts der hohen Anforderungen einer unmittelbaren, schweigend-mystischen Verständigungsweise kann nicht erstaunen, dass sie nicht nur im modernen Indien⁵⁹, sondern zu allen Zeiten eine Ausnahmeerscheinung darstellt, welche das allgemeine Gefälle zwischen Meister und Schüler deutlich werden lässt. In seiner nüchtern-realistischen Ausdrucksweise stellt Rajab fest:

What can be said, comes to the attention of the disciple;

what cannot be said remains with the guru;

what cannot be conveyed in words, is experienced in some other way.⁶⁰

Überblickend fassen wir zusammen, dass der Guru zwar in seinem Einheitsbewusstsein und Wesen mit dem Selbst des Schülers und allen Wesen verbunden ist, sich aber in seinem äusseren Auftreten der unerleuchteten Sichtweise und individualisierten Persönlichkeit des Śiṣya anpasst, indem er bald die Gestalt eines Helfers bald jene eines Widersachers annimmt. In vielfältigen Rollen tritt er gegenüber dem Schüler als Geliebter und Vertrauter, als Vormund und Richter, ja sogar als "Feind" und Betrüger⁶¹ in einer Person auf, so wie er sich in der Erfahrung des Schülers bald als beschützende Mutter oder gebietender Vater, bald als vertrauensvoller Weggefährte, Herzensfreund oder allmächtiger Gnadengott zeigt. Der Śiṣya indessen findet sich bald in der Rolle des Zufluchtsuchenden Säuglings⁶², des umhetzten Kindes oder gehorsamen Sohnes, bald in jener des getreuen Gefährten, Liebenden oder demütigen Dieners wieder, der jederzeit bereit ist sein Leben für den Guru zu lassen⁶³.

57) Paṭiār 28 (übers. in Schomerus 1912, S. 370).

58) Siehe, z.B., die aufsehenerregenden, doch veräusserlichten Schweigepraktiken Meher Bābās (1894-1969) dargestellt in Hopkinson 1975 (e.g. ch. 4).

59) In diesem Zusammenhang ist insonderheit Ramana Maharshi zu erwähnen, der bezeichnenderweise unter Bekenntnis zu Dakṣiṇāmūrti und unter wiederkehrender Zitierung Tāyumaṇavars in unserem Jahrhundert eine Wiederbelebung und geistige Fortsetzung der mystischen *mauna*-Guru-Tradition bewirkt hat (siehe Steinmann 1981).

60) Raj. 8.51.

61) Tāy. 14.17.

62) Siehe Jñ. 13.395; vgl. 396, 400.

63) 13.440.

3. DER GURU

Alle Traditionsschriften betonen, dass für den unerleuchteten bzw. unwissenden Schüler die physische Erscheinung, Gegenwart und Führung des Gurus unerlässlich ist. Das Wesen des Gurus (und des Menschen überhaupt) ist zwar rein spiritueller, göttlicher Natur, welcher eine übernatürliche, transzendente Kommunikation und Wirkungsweise einzig angemessen wäre, doch macht die Unerlöstheit des Menschen, das heisst seine Gebundenheit an den Körper und die sinnenfällige Erscheinungswelt, für den Höchsten die Annahme einer leibhaftigen, soteriologischen Gestalt notwendig. In den Worten des Kulārjavatantra nimmt sich Śiva zwecks Gnaden-erweisung, das heisst für die Gewährung der überweltlichen Befreiung (*mukti*), aber auch für die innerweltliche Erfüllung (*bhukti*), darum der wahren Schüler (*sacchiṣya*) in Gestalt des Gurus an, weil er für das menschliche Auge unzugänglich⁶⁴, feinstofflich⁶⁵ und ohne (erkennbare) Merkmale ist⁶⁶ sowie jenseits des Denk- und Vorstellungsvermögens⁶⁷ liegend, unvergänglicher und unendlicher Natur ist⁶⁸. Die absolute Notwendigkeit des Gurus erhellt auch aus der Literatur der *sants*, die in ihrer bevorzugten metaphorischen Ausdrucksweise alle Vorstellungen und Versuche einer autodidaktischen Verwirklichung als illusionär zerstreuen bzw. als von vornherein dem Untergang geweiht bezeichnen. Rajab, zum Beispiel, verdeutlicht:

You can meditate on the word of the Proper Name yet only the guru can take you out of the cycle of rebirths, as you can easily climb into a boat but only the boatman can take you across the sea.⁶⁹

Wie die *ātma*-(Guru-)Erfahrung Cūḍālās im Yogavāsīṣṭha und die kosmische Guru-Vorstellung bzw. Schülerschaft Dattātreyas ohne Zweifel eine fortgeschrittene Heilsverwirklichung andeuten, betont auch Viṣṇu-Kṛṣṇa, und in der Uddhavagītā selber, dass eine Person, die erkannt hat, dass die Sinnenvergnügen in Leid enden, doch in Bezug auf seinen (Viṣṇus) (*mokṣa*-) *dharma* unerleuchtet ist, einen Weisen (*muni*) als Guru aufsuchen soll. So dann erklärt der Gott:

Solange soll mich der *bhakta* in gläubiger Hingabe⁷⁰, arglos und eifrig als seinen Guru verehren, bis er das *brahman* erkennt.⁷¹

Mit anderen Worten kann der Sucher einen leibhaftigen Guru erst dann entbehren oder sich von seiner verkörperten Erscheinung lösen, wenn ihn der äussere, verkörperte Guru – auf zweifellos weit fortgeschrittener Stufe –

64) *naradṛg-gocarō nahi* (KT. XIII.53b.)

65) *sūkṣma*

66) *niṣkala*

67) *unmanā*

68) KT. XIII.51-54.

69) Raj. 8.41; vgl. 3.18, 8.1-2, 34 etc. sowie Kab. 10.9 (o. S. 88).

70) *śraddhā*

71) BhPur. XI.18.39 (Gail)

in Tuchfühlung mit dem inneren (*ātma*-)Guru gebracht hat und an dessen direkten Führung teilhaben lässt. Solange ist der Schüler auch angewiesen, den *sadguru* als höher als Gott zu betrachten und zu verehren, da der Höchste nur in der Menschengestalt des Gurus den Schüler zu segnen und zu erlösen in der Lage ist⁷². Darum gilt es als Todsünde, wenn der Schüler in seiner Verblendung den Guru, der in Wirklichkeit eine Verkörperung des *brahman* ist⁷³, als gewöhnlichen Menschen betrachtet und mit seiner äusseren Erscheinung identifiziert. Basava, zum Beispiel, verkündet in Bezug auf das enge Verhältnis zwischen Gott und *jaṅgama*-Guru, der den *Vīraśaivas* als irdische Verkörperung *Śivas* gilt, und bezüglich der ihm zukommenden, göttlichen Respektierung:

The root is the mouth
of the tree: pour water there
at the bottom
and, look, it sprouts green
at the top.

The Lord's mouth is his moving men,
feed them. The Lord will give you all.

You'll go to hell,
if, knowing they are the Lord,
you treat them as men.⁷⁴

Der *verwirklichten* Göttlichkeit und Notwendigkeit eines authentischen Gurus unbeschadet wird jedoch nirgends – etwa im Sinne eines Apriorismus – von vornherein eine blindgläubige Unterwerfung an Autoritäten gefordert, die als Gurus fungieren oder sich als solche ausgeben. Nicht nur in der reinen *jñāna*-Tradition, in der dem Verstand zumindest anfänglich eine Schlüsselrolle zukommt, sondern auch in der *bhakti*- und *tantra*-Tradition, insbesondere bei den *sants*, wird der Sucher immer wieder auf die Existenz von Pseudo-Heiligen aufmerksam gemacht und auf die Notwendigkeit einer eingehenden Suche und Prüfung des Gurus hingewiesen. In seiner unnachahmlichen, sarkastisch-ironischen Ausdrucksweise lässt uns Kabīr wissen:

Kabīr, I have warned this world
fully a hundred times:
They seize hold of the tail of a sheep –
and they hope to be taken across!⁷⁵

Wie kein anderer Heiliger und Mystiker hat Kabīr auf die Missstände des Guru-Wesens seiner Zeit hingewiesen und vor allem den verweltlichten *svā-*

72) Sarvajña, ein kanaresischer Dichter-Heiliger des Mittelalters (Deshpande 1976, S. 133f.) Vgl. Kabir Pa-So., S. 248, Nr. 5 (übers. in Tulpule a.a.O., S. 111).

73) Ekan., 10.120.

74) Vīraś. Nr. 420 (S. 80).

75) Kab. 21.28. Schafe können bekanntlich nicht gut schwimmen, Pseudo-Gurus nicht ihre Schüler aus dem Meer bzw. Fluss des *samsāra* erretten.

mī-Typ schonungslos blossgestellt. Insofern seine Kritik das gesamte *ka-li*-Zeitalter betrifft und in frappanter Weise auch auf Erscheinungen der modernen Guru-Szene zutrifft, wollen wir sie gebührend zu Wort kommen lassen:

At little cost⁷⁶ he became a "Swāmī",
the master of fifty servants –
He put aside the Name of Rām,
so eager was he for disciples!⁷⁷

The Swāmī of this Kali age is greedy:
he keeps collecting brass⁷⁸,
He hangs around the King's gate,
like a greedy cow!⁷⁹

Kabīr, this is the Kali age,
great Munis are nowhere to be found –
Sensual, vicious men, buffoons,
such men are honoured now!

On the surface they all look fine,
like a citadel of hoar-frost!
At sunrise it will pass away:
one cannot make a bundle of water!⁸⁰

Die Bereitschaft und Reife des Schülers ist selbstverständlich bloss die eine Vorbedingung für den Heilsvollzug und das Meister-Schüler-Verhältnis. Die andere Grundvoraussetzung hängt mit der Qualifikation des Gurus zusammen, mit der letzten Endes die Erfüllung der Zweckbestimmung des Verhältnisses steht und fällt. In den Worten eines bekannten, volkstümlichen Verses:

Wenn der Guru blind ist,
wird der Schüler blind geboren:
Wenn der Blinde den Blinden führt,
fallen beide in den Brunnen!

Dieses Sprichwort findet sich nicht nur bei Kabīr⁸¹ und bereits beim *sid-dha* Sarahpā, sondern in sinngemäss identischer Form auch bei Tirumūlar, bezeichnenderweise in Bezug auf unreife Gurus (*apakkuvan*), welche sich daran machen, andere unreife Schüler zu führen, statt sich um eine (vorrangige) Schülerschaft bei einem ausgewiesenen Guru zu bemühen⁸².

76) "...in this context, without performing much asceticism or penance" (Anm. d. Übers.)

77) Kab. 21.17.

78) "It is customary to offer brass utensils (among other things) to visiting Brāhmins and holy men" (Anm. d. Übers.)

79) 21.18.

80) 21.26, 27.

81) 1.6.

82) Tirumantiram 1680 (Übers. in Devasenapathi a.a.O., S. 173); vgl. KT. XIII.125.

Wenn sich ein Guru glücklich schätzen kann, wahre Schüler (*sacchiṣya*) zu seiner Gefolgschaft zählen zu können, erstaunt nicht, dass die Traditionsschriften um so mehr die Seltenheit eines wahren Meisters (*sadguru*) betonen. Das Kulārṇavatantra gibt wiederum eine ganze Liste von positiven Eigenschaften des (wahren) Gurus, welche jeweils mit *durlabha*, "schwierig zu erlangen" bzw. "selten" qualifiziert werden⁸³; zum Beispiel:

Manche sind der Gurus, welche die Veden und Śāstras vollständig gemeistert haben; selten aber ist der Guru, o Devī, der bis zur letzten Wirklichkeit⁸⁴ durchgedrungen ist.

Manche sind der Gurus auf Erden, die [alles] andere anbieten als Selbst[-Erkenntnis]; selten ist dagegen der Guru in den [drei] Welten, o Devī, der den *ātman* ans Licht bringt.

Manche sind der Gurus, die den Schüler seines Geldes und Gutes berauben; selten aber ist der Guru, o Devī, der das Leid⁸⁵ des Śiṣyas beseitigt [d.h. auf sich nimmt].⁸⁶

Derselbe Text stellt es darum als äusserst schwierig heraus, einen Guru zu finden, der seinem Schüler in einem Augenblick und ohne Ritual und Anstrengung seine eigene Potenz⁸⁷ und (damit) den Reichtum der Befreiung (*mokṣa*) zu schenken vermag⁸⁸.

Neben dem erläuterten, hohen Stellenwert einer Guru-Suche als Hauptkriterium für die spirituelle Reife des Novizen, stellt zweifellos das zu allen Zeiten verbreitete Pseudo-Guru-Wesen den anderen Hintergrund dar, auf dem wir die Betonung einer gewissenhaften Suche und die im Kern konstruktive Guru-Kritik seitens der *sants* und anderer religiöser Autoritäten zu verstehen haben. Diesbezüglich verdienen das Kapitel *sādh pāriṣ*, "die Prüfung der Heiligen", in Rajabs Sarvāṅgī⁸⁹ und wiederum die einschlägigen Qualifikationslisten im Kulārṇavatantra⁹⁰ besondere Beachtung. Rajab macht dem Sucher klar, dass nur eine unvoreingenommene Überprüfung aller Eigenschaften der Meistergestalt vor Täuschung schützen kann und dass er dabei auch auf seine Verstandeskräfte angewiesen ist:

You can only test him if you examine him completely and carefully reflect on the principles of his mind; if you are ready to describe whatever good or bad you come across in him.⁹¹

83) KT. XIII.99-110.

84) *para-tattva*

85) *duḥkha*

86) XIII.105, 106, 108.

87) *ātma-sāmarthya*

88) XIII.99, 100. Vgl. Kabīr (5.3, 7, 8), der es – angesichts der Seltenheit eines *sadgurus* gemessen an der Masse von Pseudo-Heiligen – die Möglichkeit, einen solchen zu finden, schlechtweg ablehnt.

89) Raj. 23.; e.g. 9-21.

90) KT. XIII.38-126.

91) Raj. 23.21.

In einem Vergleich zum alchimistischen *pāras*-Stein, der sich äusserlich nicht von gewöhnlichen Steinen unterscheidet, vertritt Rajab jedoch einschränkend, dass ein Heiliger (*mahāpuraṣ*) weder an seiner Hautfarbe noch an seiner übrigen, rein äusserlichen Erscheinung gemessen werden könne⁹². Diesem Kriterium nach zu schliessen, bieten die scheinbar archetypischen Erscheinungen des Gurus – sei es als asketischer *yogī* mit aschebedecktem Körper und Flechtenzopf, sei es in majestätischer Gestalt mit Turban und langem weissem Bart – weder Gewähr für noch Aufschluss über seine Integrität und spirituelle Autorität. Diesbezüglich weckt auch die Auflistung physischer und übernatürlicher Merkmale des Gurus im Kulārṇavatantra zumindest teilweise Argwohn und wirkt verführerisch⁹³, wogegen empirisch überprüfbare Eigenschaften wie (ökonomische) Unabhängigkeit, ohne gegenüber Schülern aus dem *tantra*-Wissen Kapital zu schlagen, Freiheit von Furcht, Schmerz, Hass, Egoismus, Stolz und Hypokrisie (*dambha*) sowie Gleichmut^{93a}, universales Mitgefühl, Unparteilichkeit und Losgelöstheit von Frauen, Besitz und Lastern – insgesamt, nicht im Einzelnen⁹⁴ – als Kennzeichen in Betracht gezogen werden dürfen⁹⁵. Nach demselben Text soll ein Novize erst Schüler eines Gurus werden, nachdem er sich über dessen Glückseligkeit (*ānanda*) und Meisterschaft in allen gefragten Disziplinen wie *mantra*-Wissenschaft, *japa*, *stotra*, *dhyāna*, *homa* und *pūjā* sowie über seine transformatorische Fähigkeit, die erlösende Erkenntnis (*jñāna*) zu erwecken und auf übernatürliche, mystische Weise einzuwirken, vergewissert hat⁹⁶. Esoterische und mystische Kriterien können freilich nur vom bereits eingeweihten und fortgeschrittenen Schüler und erst recht vom Guru selbst mit Sicherheit angewandt werden. In der direkten Begegnung mit dem Guru, welche für jede echte Prüfung von ausschlaggebender Bedeutung ist, kann aber auch der reife Sucher und noch unerfahrene Schüler an bestimmten Kennzeichen die Meisterschaft mit gewisser Sicherheit feststellen oder zumindest erahnen, da sie in der Haltung des Gurus transparent wird. Rajab erklärt:

These are the distinctive features of a saint:
his body is frail, he is of a humble mind,
His attention is focused on God (*rām*),
and he keeps aloof from the world.⁹⁷

92) 23.10.

93) E.g. KT. XIII.38-41; vgl. die von Chaubey (1975, S. 19) angeführten Texte.

93a) Diesbezüglich erklärt, zum Beispiel, Kabīr (4.25):

The earth suffers digging and manuring,
the tree puts up with the axe:
The saint tolerates wicked words
which no one else can stand.

94) Raj. 23.18cd betont:

...for the test of the saint, all the qualities have to be examined.

95) Siehe KT. XIII.43-50.

96) XIV.25-26.

97) Raj. 23.14; vgl. 23.13, 4.24.

In der unmittelbaren Begegnung mit einem authentischen Meister kommen aber auch erfahrungsmässige Kriterien zu tragen. In seiner Gegenwart erfährt der (reife) Sucher grosse Ermutigung und grenzenlose Freude und Glückseligkeit⁹⁸. Die Gesellschaft des *sadgurus* wirkt sich aber auch dahingehend aus, dass die Leidenschaften abkühlen und das Leben (des angenommenen) Schülers frei von Sorgen und Sündhaftigkeit wird⁹⁹. Der Gesellschaft und Gemeinschaft verwirklichter Heiliger (*satsaṅga*), die den mittelalterlichen Mystikern als Heilmittel genügt¹⁰⁰, wird darum in der gesamten hinduistischen Tradition überragende Bedeutung zugeschrieben.

Wie die angeführten existentiellen und erfahrungsmässigen Kriterien der Guru-Gestalt vermuten lassen, liegt ihr Hauptkriterium in der vollständigen Identität zwischen Lehre und Lebensweise, welche mit Rajab in letzter Konsequenz nur im Innern, das heisst in einem unmittelbaren Herz-zu-Herz-Kontakt mit dem Meister der Wahl überprüft werden kann:

You can test a person only if you can look in his heart;
the test is successful if he speaks as he really is.¹⁰¹

Diesem rein inneren, erfahrungsmässigen Kriterium ist in der mittelalterlichen Bāul-Bewegung, in der sich Elemente der islamischen Mystik und des buddhistischen Tantrismus mit der typisch bengalischen Emotionalität verbinden, gefühlbetonter, brautmystischer Ausdruck verliehen worden. Angesichts des verwirrenden Guru-Pluralismus stellt uns der Bāul und Fakir Lālon vor die Wahl, indem er an gefühlsmässige und mystische Erfahrungsmomente appelliert:

To which Guru would you bow?
Gurus are here, Gurus are there,
There are Gurus everywhere.
To which guru would you bow?

The Guru is your bridal welcoming
And your pang of separation;
He is the agony in your heart,
He sheds your tears.

To which Guru would you bow?¹⁰²

98) 32.5, 7; 32.8, zum Beispiel, erklärt Rajab:

Who can describe the joy derived from meeting a saint?
Whatever people have ever said about it, is a mere guess.

99) 32.6, 11; vgl. 32.15.

100) Cakradhar, zum Beispiel, erklärt einer älteren Verehrerin, die sich auf eine Wallfahrt begeben will, dass seine Gegenwart und hingeebener Dienst (*dāsya*) an ihm Erlösung schenken, indessen der Besuch von heiligen Badeorten (*tīrtha*) und Tempelstätten (*kṣetra*) sowie Gelübde (*vrata*) und die Darbringung von Almosen (*dāna*) zwecklos seien (Līlā. übers. in Sontheimer 1982, S. 339; vgl. KT. XII.36, 56, und Raj. 4.11).

101) Raj. 23.20.

102) A.Dasgupta 1977, S. 65 (Bibl. A.3); das Zitat ist dem zur Verfügung gestellten Ms. entnommen worden.

Noch ausgeprägter und konsequenter als bei Rajab wird hier die Wahl des Gurus dem Herzen anheimgestellt, dessen Empfindung allein Wesen und Wirkungsweise des Meisters offen stehen.

Auf dem Hintergrund der herangezogenen, ausgewählten Quellen können wir den Schluss ziehen, dass der Sucher anhand rational-intellektueller Erkenntnismittel und Kriterien zu einer ersten Unterscheidung und approximativen Bestimmung der Meisterschaft eines Gurus befähigt ist und sich dadurch vor Irrwegen schützen kann und schützen muss. Unsere Texte lassen aber auch erkennen, dass die empirische Beobachtung und verstandesmäßige Kriteriumsbildung nicht unfehlbar sind und die eigentliche Prüfung und Wahl nur auf der Ebene der inneren, existentiellen Erfahrung geschehen kann bzw. getroffen werden sollte.

In Bezug auf sein direktes Verhältnis zum Śiṣya wird vom Guru erwartet, dass er seine Macht über ihn nicht in narzisstischem oder eigennützigem Sinne missbraucht, indem er den Schüler in einem rein äusseren oder krankhaften Abhängigkeitsverhältnis an seine physische Gestalt bindet. Eknāth fordert vom Guru vollständige Freiheit von jeder Ichbezogenheit und Vorstellung an allfällige Diensterweisungen seitens seiner Schüler. Vielmehr soll er den Schüler wie einen Sohn behandeln, ja sogar wie Gott selber verehren und ihm zu Diensten stehen¹⁰³. Obschon es bei der göttlichen Qualifikation des Gurus und bei der rein spirituellen Natur des Guru-Śiṣya-Verhältnisses selbstverständlich ist, weist das Kulārṇava-tantra eigens darauf hin, dass Meister und Schüler keinerlei handelsmäßigen Beziehungen miteinander eingehen dürfen¹⁰⁴.

In spiritueller Hinsicht verstellt der wahre Guru nicht den Blick für den rein geistigen, inneren Guru und die überpersönliche, letzte Wirklichkeit, sondern zielt auf die allmähliche Auflösung der körpergebundenen Guru- (und Śiṣya-)Vorstellung und der leidbehafteten dualistischen Welterfahrung überhaupt. In dieser Funktion weist er über sich hinaus auf die wesenhafte Identität von Guru und Śiṣya sowie aller Wesen und allen Seins und lässt in seiner erleuchtenden Gegenwart die transzendenten, universale Wirklichkeit transparent werden. Auch in Bezug auf dieses psychologisch-transpsychologische Kriterium des Guru-Instituts hat Rajab treffenden Ausdruck gefunden:

One guru may be like a mirror, acting as a hindrance
because he stops the eyes of the disciple with his own personality;
Another acts like a pair of glasses,
directing the disciple beyond himself.¹⁰⁵

Daneben sei die aktuelle Guru-Erfahrung Jñāneśvars gestellt, die den realen Wert dieser Unterscheidung bezeugt:

103) Ekan. 3.300-301.

104) E.g. KT. XII.57.

105) Raj. 4.27.

As at the rising of the sun the moon appears to be a mere firefly,
so are both we men and the Vedas insignificant in Thy presence;
then the power of dualism comes to naught and the whole range of
speech is helpless; how then can the tongues of men describe Thee?¹⁰⁶

Ob das Wesen des *mokṣa*-Gurus in seiner Verwirklichung als mit dem persönlichen Gott vereinter *bhakta* oder als *ātma-jñānī* gefasst wird, ob es in seiner liebenden Gnadenerleuchtung oder in seiner gnostischen Erweckungskraft liegend verstanden wird oder mit seiner initiatischen Transformationspotenz und seiner *śabda*-Natur identifiziert wird, strebt das authentische Guru-Śiṣya-Verhältnis immer eine vollständige, existentielle Identität (*advaita-bhakti* / *jñāna*) oder zumindest approximative Einheit (*dvaita-bhakti*) zwischen Meister und Schüler bzw. zwischen Gott und Seele an, in deren erlösender Verwirklichung seine eigentliche Zweckbestimmung liegt.

In Bezug auf die eingangs beschriebenen Funktionen des *mokṣa*-Gurus können zusammenfassend vollumfängliche Selbst- und Gottesverwirklichung, Sendungsbewusstsein im Rahmen traditionsgebundener Autorisierung und Charisma als Hauptkriterien hervorgehoben werden:

Ein authentischer Guru bzw. *sadguru* kann nur ein *jīvanmukta* sein¹⁰⁷. Als solcher ist er auf der sozialetischen Ebene als *atīvarṇāśramī* erkennbar, bleibt aber in spiritueller und metaphysischer Hinsicht als *ātma-* bzw. (*brahma-*)*jñānī* für den unerleuchteten Menschen undurchschau-
bar¹⁰⁸. In dieser, seiner wesensmässigen Eigenschaft ist der *sadguru* ein vollerleuchteter Mystiker, der den Heilsweg seiner Tradition bis zum Ende gegangen und mit der letzten Wirklichkeit eins geworden ist. Als sichtbare Hauptmerkmale seiner Selbst-(*ātma-*) und Gottesverwirklichung (*brahma-jñāna*) können vollständige Furchtlosigkeit, die Transzendierung aller Dualitäten, universale Liebe und Mitgefühl mit allen Wesen sowie die – zumindest für reife Sucher wahrnehmbare – Ausstrahlung einer Atmosphäre des glückseligen Friedens genannt werden. Mit anderen Worten: Seine Glaubwürdigkeit hängt von der vollständigen Identität zwischen seiner Lehre und Lebensweise ab:

Les Maîtres font ce qu'ils disent
et ils disent ce qu'ils font.¹⁰⁹

Der pädagogische Wert des Gurus liegt nicht so sehr in seiner intellektuellen Kapazität als abrufbares Gedächtnis der Tradition, als Philosoph (im neuzeitlich abendländischen Sinn), Rhetoriker oder Gelehrter, denn in seiner (er)leuchtenden Gegenwart; das heisst in seiner Eigenschaft als existentielles und inspirierendes Leitbild und lebendige, beispielgebende Verkörperung von Lehre und Heilsziel:

106) Jñ. 14.13, 14; vgl. 16.1-17, und Raj. 3.13, 4.29, 30, 8.1, sowie KT. XIII.104.

107) Siehe Valiaveetil 1980, S. 5.

108) Siehe auch Sūtasamhitā Muktikaṇḍa III.5.38, 39, zit. in JVM., S. 35.

109) Pierre Schmidt, ein zeitgenössischer Arzt und *sant*-Śiṣya (mündl.)

Le maître spirituel est celui qui fait faire l'expérience, non celui qui enseigne. S'il enseigne, ses paroles ne s'adressent pas à l'intellect pour le charger d'idées. Il communique moins par la parole que par le toucher, le regard ou l'influence de sa présence.¹¹⁰

Als *ativarṇāśramī* ist der Guru zwar nicht an die herrschende Gesellschaftsordnung gebunden und befindet sich in einem überethischen, transzendenten Zustand, dem eine übernatürliche, nach spirituellen Gesetzen ausgerichtete Handlungsweise eigen ist. In seiner Eigenschaft als Guru verkörpert er gegenüber der Schülerschaft gleichwohl die für diese gültigen Werte und Normen und steht auch direkt für den *dharma* ein.

Die Erfüllung der Zweckbestimmung des Guru-Instituts hängt eng mit einem ausgeprägten Sendungsbewusstsein und Charisma zusammen, ohne welche die Heilserfahrung des Mystikers sozial wirkungslos bleibt und keine soteriologische Dynamik entfaltet. Zumindest von der Tradition her kann sich jedoch ein Śiṣya nicht selbst zum Guru proklamieren; das heisst Sendungsbewusstsein und Lehrbefugnis des Gurus sind zumindest vorderhand nicht persönlicher oder berufungsmässiger Natur, sondern zunächst entweder an die rituelle Autorisierung durch die angestammte Tradition in Gestalt des persönlichen Gurus oder (und) amtierenden *māhant* gebunden oder werden durch entsprechendes Schülerverhalten seitens von Verehrern bzw. durch allgemeinen, informellen Konsens angetragen. Durch die übernatürliche Art seiner Heilsverwirklichung bedingt ist der authentische *jīvanmukta* in innerem – und u.U. auch in äusserem – Sinne ein *saṃnyāsī*, doch zumindest in Verbindung mit dem Guru-Institut kein Einzelgänger oder menschen scheuer Einsiedler. Die Guru-Funktion ist eine soziale und macht eine wenigstens selektive Öffnung gegenüber der Gesellschaft notwendig¹¹¹. Im engeren Sinne nur für die spirituelle Transformation in seinem begrenzten Schülerkreis tätig und verantwortlich, wirkt der Guru jedoch über diesen sowie über sein universales Wesen und Mitgefühl auf die gesamte Gesellschaft zurück. Weltfremde *yogīs*, Exzentriker oder asoziale Elemente, welche sich durch Unzugänglichkeit oder unverständliches Verhalten auszeichnen, können nicht als Gurus bezeichnet werden und sind für ihre allfälligen Verehrer und Schüler von keinem Nutzen¹¹². Wie wir anhand des zeitgenössischen *jagad*-Guru-Instituts der Śaṅkarācāryas gesehen haben, in dem die soteriologische Guru-Rolle hinter öffentlichen und halb-öffentlichen Aufgaben des *maṭha*-Vorstehers zurücktritt, kann jedoch die Guru-Funktion in vollem Umfang und in traditioneller Weise nur in der überweltlichen, konzentrierten Atmosphäre des abgeschiedenen *āśrama* mit kleinem Schülerkreis wahrgenommen werden.

110) Die Redaktion (J.Bruno, G.Germain, J.Masui, L.Silburn) in der Einl. zu *Hermès* 4 (1966-1967), Paris, 1967, mit dem Titel: Le Maître Spirituel dans les grandes traditions d'occident et d'orient (S. 5).

111) Vgl. Cenken 1983, S. 156.

112) Siehe Ekan. 3.284ff.

Für die soziale Ausstrahlung und Wirkungsweise des Gurus ist sein Charisma von ausschlaggebender Bedeutung. Max Weber definiert Charisma als "bestimmte Qualität einer Einzel-Persönlichkeit kraft derer sie von gewöhnlichen Menschen abgesondert und als mit übernatürlichen, übermenschlichen oder zumindest aussergewöhnlichen Kräften oder Eigenschaften ausgestattet behandelt wird"¹¹³. Wie im ersten Kapitel vermerkt wurde¹¹⁴, wird in Indien das Charisma religiöser Autoritäten in erster Linie an der Manifestation übernatürlicher Kräfte (*siddhi*) gemessen¹¹⁵. Wie eine Vielzahl von Hagiographien verschiedener Kulturen und Zeitalter zeigen, sind paranormale Fähigkeiten auch natürliche Begleiterscheinungen der Selbst- und Gottesverwirklichung und weisen gerade in Indien eine alte und starke Tradition auf (z.B. Gorakhnāth und die Nāth-Sekte). In den meisten religiösen Traditionen des Hinduismus, und insbesondere bei den *bhakti*-Heiligen, werden jedoch *siddhis* als Hindernisse auf dem Heilsweg gekennzeichnet und deren vorsätzliche Anwendung als einschlägige Charakteristik von Pseudo-Gurus herausgestellt¹¹⁶. So bezieht sich Tukārām aus der Sicht seiner "personalistischen Mystik" (Ranade) in seiner Guru-Kritik in erster Linie auf die hypokritische Vorgabe und bewusste Schau-stellung von *siddhis* aller Art, dann aber auch auf alle anderen Typen pseudo- oder halbreli-giöser Funktion, die ihre Autorität von ihrem äusseren Status oder von äusseren Eigenschaften und spektakulären Fähigkeiten ableiten, womit sie ihre (unerleuchtete, armselige) Natur maskieren. Insofern Tukārāms persönlich gefärbte, in ihrer Unbestechlichkeit und Anspruchslosigkeit bewegende Kritik als zusammenfassende, autoritative Definition der Guru- und Schüलगestalt gelten und über die *bhakti*-Tradition hinaus Gültigkeit beanspruchen kann, geben wir sie in ungekürztem Wortlaut wieder:

Lacking the guile / Of a mass hypnotizer
 I merely extol your name / And sing your praise

 Not being a miracle worker / Or a faith healer
 Without a train / Of disciples to boast of

 Being the patriarch / Of no monastery
 But a mere / Shop keeper

113) *The Theory of Social and Economic Organization*. Oxford 1947, S. 358f. (zit. in McMullen, "The Nature of Guruship: A Sociological Perspective", in: ders. 1976, S. 169, Anm. 6).

114) S. 26f.

115) Der ausserordentliche Erfolg charismatisch begabter Charaktere in Indien wird von Valiaveetil (a.a.O., S. 6) mit der Eigenart der indischen Psyche in Zusammenhang gebracht, welche weniger auf Begriffe und Ideen als auf (ausstrahlungskräftige und "faszinierende") Persönlichkeiten anspricht. Freilich aber tangiert diese allgemeine Beobachtung die ausserordentliche begriffliche Klarheit und Dichte, in welcher die indischen Philosophen ihre Welt-sicht darlegten, in keiner Weise.

116) E.g. Rāmdās in seinem *Vacanāmṛta* (ed. by R.D.Rānāde, 2nd edn., Poona 1963, S. 154, teilw. übers. in Tulpule a.a.O., S. 109).

No high priest no seer no necromancer / No exorcist no witch doctor
 Neither the story teller / With a grand narrative style
 Nor the wretched pandit / Stewed in dialectics

 Not a fool / Among fools
 Wagging / A sage beard

 There is no voodoo about Tuka / Tuka is like
 None of these / Hell-begotten lunatics ¹¹⁷

Auf dem Hintergrund der in dieser Arbeit verwerteten Traditionstexte beschreiben wir darum abschliessend die charismatische Grundeigenschaft des *mokṣa*-Gurus umfassender und wertneutraler als soziale Transparenz seiner Heilserfahrung und als eng mit dem mehrschichtigen Glauben verbunden, dass der Guru Glied einer langen Traditionskette transzendenten Ursprungs ist, woher Macht und Wirksamkeit seines Wissens, seiner Lehren und Riten abgeleitet werden; dass er ein Vermittler ist zwischen jener Transzendenz und dem Menschen, oder ein Mittel, durch welches der Höchste willens ist, sich dem würdigen Schüler als immanentes Selbst und transzendente Wirklichkeit zu offenbaren; und schliesslich, dass er als Form und Verkörperung göttlicher Kraft und Macht mit dieser identisch ist und dass er in dieser Eigenschaft als irdisches Ebenbild und Stellvertreter Gottes an dessen Statt zu verehren und ihm in dienender Hingabe und Liebe nachzufolgen ist. Somit stellt das überweltliche Guru-Śiṣya-Verhältnis die fundamentalste und radikalste religiöse Kommunikationsform des Hinduismus dar, der Weg zur intuitiven Erkenntnis des reinen absoluten Seins oder zur mystischen Vereinigung mit der persönlichen monotheistischen Gottheit, der Ort, wo der menschgewordene Gott und der gottgewordene Mensch einander begegnen und die Grenzen zwischen Immanenz und Transzendenz bis zur Unkenntlichkeit zerfliessen¹¹⁸.

117) Tukārām Gāthā, Maharashtra Govt. edn. 272 (übers. v. Arun Kolatkar in: *Poetry India*, vol. 1, zit. in: Sontheimer (chief ed.) 1981, S. III).

118) Siehe das im Anhang A wiedergegebene Guru-Stotra, welches die wichtigsten Funktionen und Eigenschaften der traditionellen Meistergestalt im Hinduismus eulogistisch zusammenfasst.

ANHANG A

DAS GURU-STOTRA

Dieses Gebet bzw. "Loblied auf den Guru" enthält die Quintessenz der hinduistischen Meister-Gestalt. Auch in Hinsicht auf seine panindische Verbreitung kommt ihm universale Bedeutung zu; insbesondere die Verse drei und vierzehn sind fast jedem Hindu bekannt und werden schon in der Kindheit vermittelt¹. Obschon seine Terminologie vorwiegend tantrischer Herkunft ist, erlaubte der unsektarische Charakter des Stotras sogar seine Aufnahme in das orthodox-vedische *saṃdhyā*-Ritual. Im frühmorgendlichen Teil dieser hauptsächlich brahmanischen Zeremonie soll es vor allen anderen Riten unmittelbar nach dem Aufstehen rezitiert werden. Im Ritual gehen der Eulogie verschiedene Verse voraus, deren zwei ebenfalls den Guru betreffen und hier einleitend und ergänzend vorangestellt werden.

Obschon einzelne Verse, wie zum Beispiel die oben genannten, älter sein dürften, wird das im üblichen *śloka*-Metrum abgefasste Stotra in dieser Form kaum früher als in das vierzehnte Jahrhundert zu datieren sein².

*prātaḥ śirasi śuklābje dvinetraṃ dvibhujaṃ gurum /
prasannavadanaṃ śāntaṃ smarettannāmapūrvakam //*

In der Morgenfrühe soll er sich [der Schüler] unter [Gedenken] seines Namens im weissen Lotus im Kopf³ den Guru vergegenwärtigen, den zwei-äugigen und zweiarmigen, mit serenem Antlitz und voller Frieden.

*oṃ namo'stu gurave tasmai iṣṭadevasvarūpiṇe /
yasya vākyaṃṛtaṃ hanti viṣaṃ saṃsārasaṃjñakam //*

oṃ. Ehrerbietung dem Guru, der die Wunsch-Gottheit verkörpert [und] dessen Wortes unvergängliche [Lebenskraft] das *saṃsāra*-Gift unschädlich macht!

1) P.K.Aithal (mündl.)

2) Unserer Übers. und Wiedergabe des Sanskrit-Originals liegt der von S.C.Vidyarnava (1979, S. 4, 8-11; Bibl. A.) herausgegebene Text zugrunde. Dieses Preislied ist nicht mit einem gleichnamigen Stotra des Philosophen Madhva zu verwechseln (siehe Gonda 1977, S. 260).

3) Da der tausendblättrige Lotus (*sahasrārācakra*) farblos ist, muss hier das zwischen bzw. auf der Höhe der Augenbrauen liegende *ājñācakra* weisser Farbe gemeint sein (vgl. das Zitat aus dem Rudrayāmālatantra o. S. 107 mit Anm. 69)

akhaṇḍamaṇḍalākāraṃ vyāptaṃ yena carācaram /
tatpadaṃ darśitaṃ yena tasmai śrīgurave namaḥ //

1. Verehrung dem herrlichen Guru, der [mir] jenen [absoluten] Stand [bzw. jene höchste Wesenheit] geoffenbart hat, die in der Art eines ungebrochenen Kreises das [gesamte] belebte und unbelebte [Universum] durchdringt!⁴

ajñānatimirāndhasya jñānāñjanaśalākayā /
cakṣurumīlitaṃ yena tasmai śrīgurave namaḥ //

2. Anbetung dem strahlenden Guru, der mein von der Finsternis der Unwissenheit geblendetes [geistiges] Auge mit dem Stift des Augenwassers der Erkenntnis [wieder] geöffnet hat!⁵

gururbrahmā gururviṣṇugururdevo maheśvaraḥ /
gurureva paraṃ brahma tasmai śrīgurave namaḥ //

3. Der Guru ist Brahmā; der Guru ist Viṣṇu; der Guru ist Gott Maheśvara⁶; der Guru ist selbst das höchste brahman; Verehrung dem herrlichen Guru!⁷

sthāvaraṃ jaṅgamaṃ vyāptaṃ yatkiñcitsacarācaram /
tatpadaṃ darśitaṃ yena tasmai śrīgurave namaḥ //

4. Anbetung dem strahlenden Guru, der [mir] jenen [absoluten] Stand [je-ne höchste Wesenheit] gezeigt hat, welche alles, was beweglich und unbeweglich ist, was belebt und unbelebt ist, durchwirkt!

cinmayaṃ vyāpitaṃ sarvaṃ trailokyaṃ sacarācaram /
tatpadaṃ darśitaṃ yena tasmai śrīgurave namaḥ //

5. Verehrung dem herrlichen Guru, der [mir] jenen [absoluten] Stand [je-ne höchste Wesenheit] reiner Intelligenz kundgetan hat, welche die drei Welten⁸ samt allem Belebten und Unbelebten durchdringt!

4) Mbh. III,497 erscheint Brahmā als carācara-guru, "Guru der belebten und unbelebten [Welt]" (MW.) – Dieser und die nächsten zwei Verse entsprechen den Versen eins, drei und vier eines vier śloka umfassenden Guru-Stuti im Brhatstotraratnākaraḥ, hg. v. Śivadattamīśra Śāstrī, Vārāṇasī: Thākura Prasāda Aṇḍa Sausa Bukselar, 1968, S. 422.

5) Derselbe Vers erscheint – mit ajñānāndhasya lokasya für ajñānatimirāndhasya – bereits in der Pāṇinīśikṣā v. 59 (ed. Kāśi Skt. Ser. 136), und ac bzw. cd in Mbh. XVIII. 62.3, 4 (svargārohaṇa).

6) "der grosse Herr", Śiva.

7) Dies ist der bekannteste Vers des Stotra und der Guru-Eulogie überhaupt. Er findet sich – mit der Variante guruh sāksāt parabrahma (c) – im Brhatstotraratnākaraḥ (siehe o. Anm. 4) und – mit parabrahma für paraṃ brahma – in der Guru-gītā v. 32 sowie in sinngemäss identischer Bedeutung in GG. 47 und im KT. XIII.57. Ein ähnlicher Vers wird auch Śaṅkara zugeschrieben (siehe S.Gupta et.al. 1979, S. 76). Seine Popularität wird durch den Gebrauch in den Rādhā-Kṛṣṇa-bhajanās Südindiens unterstrichen, in welchen der Vers gleichsam stellvertretend für das gesamte Stotra rezitiert wird (siehe Venkateswaran 1971, S. 142).

8) Himmel, Erde und Unterwelt.

sarvaśrutiśīroratnavirājitapadāmbujaḥ /
vedāntāmbujasūryo yastasmai śrīgurave namaḥ //

6. Anbetung dem strahlenden Guru, dessen Lotusfüsse im Kopfschmuck aller Offenbarungen erstrahlen; der die Sonne ist, welche die Lotusblüte des Vedānta [zum Erblühen bringt]!

caitanyaḥ śāśvataḥ śānto vyomātīto nirañjanaḥ /
bindunādakalātītastasmai śrīgurave namaḥ //

7. Verehrung dem herrlichen Guru, der absolutes Bewusstsein ist, ewig [und] friedvoll, jenseits von [Zeit und] Raum, makellos, jenseits [auch] von bindu, nāda und kalā⁹!

jñānaśaktisamārūḍhastattvamālāvibhūṣitaḥ /
bhuktimuktipradātā ca tasmai śrīgurave namaḥ //

8. Anbetung dem glückverheissenden Guru, der über die jñāna-śakti¹⁰ verfügt, mit der tattva-Girlande¹¹ geschmückt ist und sowohl irdisches Wohlergehen als auch Erlösung gewährt!

anekajanmasamprāptakarmabandhavidāhiṇe /
ātmajñānapradānena tasmai śrīgurave namaḥ //

9. Verehrung dem herrlichen Guru, der die Bindung durch die in vielen Geburten angehäuften Taten verbrennt, indem er Selbst-Erkenntnis schenkt!

śoṣaṇaṁ bhavasindhośca jñāpanaṁ sārasampadaḥ /
guroḥ pādodakaṁ samyaktasmai śrīgurave namaḥ //

10. Anbetung dem strahlenden Guru, dessen Fusswasser¹² das Meer der [unwirklichen] Erscheinungswelt austrocknet und das wesenhafte Sein vollständig offenbart!

na guroradhikaṁ tattvaṁ na guroradhikaṁ tapaḥ /
tattvajñānātparaṁ nāsti tasmai śrīgurave namaḥ //

11. Keine Wahrheit ist grösser als der Guru, keine Askese übertrifft den Guru; es gibt nichts höheres als die Erkenntnis der Wahrheit, [darum] Verehrung dem heiligen Guru!

mannāthaḥ śrījagannātho madguroḥ śrījagadguroḥ /
madātmā sarvabhūtātmā tasmai śrīgurave namaḥ //

12. Mein Gott ist der herrliche Weltenherr; mein Guru ist der herrliche jagad-guru; mein Selbst ist das Selbst aller Wesen; Anbetung dem heiligen Guru!

9) nāda, bindu und kalā bilden das erste (śiva-tattva), zweite (śakti-tattva) und elfte der sechsunddreissig Grundelemente der śivaitischen Kosmogonie (vgl. o.S. 117).

10) Siehe ebda. und S. 122 (identisch mit der cit-śakti).

11) Siehe o. Anm. 9.

12) Das heisst die metaphysische Erkenntnis, welche durch die reinigende und erleuchtende Einnahme des durch die gurupada-pūjā bzw. des durch die Berührung seiner Füsse geheiligten Wassers, geschenkt wird.

*gururādiranādiśca guruḥ paramadaivatam /
guroḥ parataram nāsti tasmai śrīgurave namaḥ //*

13. Der Guru ist Anfang und Ende; der Guru ist die höchste Gottheit;
nichts ist grösser als der Guru; [darum] Verehrung dem heiligen Guru!

*tvameva mātā ca pitā tvameva tvameva bandhuśca sakhā tvameva /
tvameva vidyā draviṇaṁ tvameva tvameva sarvaṁ mama devadeva //*

14. Du bist Mutter und auch Vater; mein Freund bist du und auch mein Ge-
fährte; du bist mein Wissen und ebenso mein Hab und Gut; mein ein und
alles bist du, o Gott der Götter!

ANHANG B

DAS ĀCĀRYALAKṢAṆAM

Das Ācāryalakṣaṇam oder die "Kennzeichnung des Gurus" bildet den letzten Teil der Advayatāraka-upaniṣad (v. 14-18), welche sich in ihrer Darlegung des monistischen tāraka-yoga und in ihrer Terminologie als späte – abgesehen von der viṣṇuitischen Anspielung in v. 14 – übersektarische, tantrisch-advaitische Yoga-upaniṣad zu erkennen gibt¹.

ācāryo vedasaṃpanno viṣṇubhaktō vimatsaraḥ /
yogajñō yoganiṣṭhaśca sadā yogātmakaḥ śuciḥ //

14. [The true] teacher is well-versed in the Veda, a devotee of Viṣṇu, free from jealousy, a knower of Yoga and intent on Yoga, always having the nature of Yoga, and pure.

gurubhaktisamāyuktaḥ puruṣajñō viśeṣataḥ /
evamlakṣaṇasaṃpannō gururityabhidhīyate //

15. He who is equipped with devotion to the teacher, [who is] especially a knower of the Self, possessing such characteristics [as are mentioned above], is designated as a guru.

guśabdastvandhakāraḥ syādruśabdastannirodhakaḥ /
andhakāranirodhitvādgururityabhidhīyate //

16. The syllable *gu* [means] darkness; the syllable *ru* the destroyer of this [darkness]. By reason of [the power] to destroy darkness, he is called *guru*.

gurureva paraṃ brahma gurureva parā gatiḥ /
gurureva parā vidyā gurureva parāyaṇam //

17. The *guru* alone is the supreme Absolute, the *guru* alone is the supreme way, the *guru* alone is the supreme knowledge, the *guru* alone is the supreme resort.

gurureva parā kāṣṭhā gurureva paraṃ dhanam /
yasmāttadupadeṣṭāsau tasmādgurutaro guruḥ //

18. The *guru* alone is the supreme limit, the *guru* alone is supreme wealth. Because he is the teacher of that [nondual Being], he is the *guru* greater [than any other] *guru*.

1) Wir geben hier den in der Adyar Library Series (Nr. 6, 1968, S. 9) herausgegebenen Text mit Feuersteins Übers. (1974, S. 210f.) wieder.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

A. TRADITIONSSCHRIFTEN

AiU.	Aitareya-upaniṣad	Mbh.	Mahābhārata
Āp.	Āpastamba-dharmasūtra	MuU.	Muṇḍaka-upaniṣad
AU.	Avadhūta-upaniṣad	Nir.	Nirukta
AV.	Atharvaveda-saṃhitā	PerPur.	Periya-purāṇam
BĀU.	Bṛhadāranyaka-upaniṣad	PraU.	Praśna-upaniṣad
Baudh.	Baudhāyana-dharmasūtra	Pur.	Purāṇa
BhG.	Bhagavadgītā	Puram.	Puranānūru
BhPur.	Bhāgavata-purāṇa	Raj.	Rajab (Sarvāṅgī: Callewaert 1978)
ChU.	Chāndogya-upaniṣad	Ṛddhi.	Ṛddhipura-lilā bzw. -caritra
Dādū.	Dādū Bāṇī (Orr 1947)	Rām.	Rāmāyaṇa
Ekan.	Ekanāthī-Bhāgavata	ṚV.	Ṛgveda-saṃhitā
GG.	Gurugītā	ŚB.	Śatapatha-brāhmaṇa
GhS.	Gheraṇḍa-saṃhitā	ŚJB.	Śivajñānabodha
GS..	Gṛhya-sūtra	ŚJS.	Śivajñānasiddhiyār
HYPr.	Haṭhayoga-pradīpikā	ŚS.	Śiva-saṃhitā
IndSpr.	Indische Sprüche (Böhtlingk)	ŚvU.	Śvetāśvatara-upaniṣad
JMV.	Jīvanmuktiviveka	TAP.	Tiru-v-aruṭ-payan
Jñ.	Jñāneśvarī	Tāy.	Tāyumanavar
Kab.	Kabīr (Vaudeville 1974)	TS.	Taittirīya-saṃhitā
KaṭhU.	Kaṭha-(Kāṭhaka-)upaniṣad	TU.	Taittirīya-upaniṣad
Kauṭ.	Kauṭīliya-arthaśāstra	TV.	Tiruvācakam
KauṣU.	Kauṣītaki-upaniṣad	USāh.	Upadeśa-sāhasrī
KeU.	Kena-upaniṣad	Vaikh.	Vaikhānasa-dharmasūtra
KT.	Kulārṇava-tantra	Vās.	Vāsiṣṭha-dharmasūtra
Līlā.	Līlācaritra	VCM.	Vivekacūḍāmaṇi
LYV.	Laghu-yogavāsiṣṭha	Vīraś.	Vīraśaiva (Ramanujan 1973)
MaiU.	Maitrī-(Maitrāyaṇa-)upaniṣad	Viṣṇu.	Viṣṇu-smṛti bzw. -dharmasūtra
MāṇḍU.	Māṇḍūkya-upaniṣad	Yājñ.	Yājñavalkya-smṛti
Mn.	Manu-smṛti	YS.	(Pātañjala) Yogasūtra
		YVM.	Yogavāsiṣṭha-mahārāmāyaṇa

B. ÜBRIGE, INSBESONDERE BIBLIOGRAPHISCHE ABKÜRZUNGEN

ABORI	Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona
AL(G)S	The Adyar Library (General) Series, Madras
A.P.	Andhra Pradesh
AS	Asiatische Studien, Bern
CHI	The Cultural Heritage of India, Calcutta
Dst.	District
EZW	Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart
Hi.(-U.)	Hindi(-Urdu)
HIL	A History of Indian Literature, ed. by J.Gonda
HO	Handbuch der Orientalistik
HOS	Harvard Oriental Series, Cambridge (Mass.)
HR	History of Religions, Chicago
JAST	Journal of Asian Studies, Ann Arbor
JOR	Journal of Oriental Research, Madras
Mar.	Marathi
MP	The Mountain Path, Tiruvannamalai (Sri Ramanasramam)
MW.	Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary
OUP	Oxford University Press
PUP	Princeton University Press
pw.	(Petersburger) Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen
RM	Die Religionen der Menschheit, hg. v. Ch.M.Schröder
SADRW	South Asian Digest of Regional Writing, Heidelberg
SÄZ	Schweizerische Ärztezeitung
SBE	Sacred Books of the East, Oxford
Skt.	Sanskrit
Ta.	Tamil
T.N.	Tamilnāṭu
UCP	University of California Press, Berkeley
UM	University of Madras
UMI	University Microfilms International, Ann Arbor (Mich.)
WZKS(O)	Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens (bzw. Süd- und Ostasiens)
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZMR	Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft
ZRG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

BIBLIOGRAPHIE

A. PRIMÄRQUELLEN¹

1. SANSKRIT

Veda-Saṃhitās und Brāhmaṇas (ab etwa 12. Jh.v.Chr.)

The Hymns of the Rig-Veda in the Saṃhita and Pada Texts,
(ed.) by F.Max Müller. Repr. from the editio princeps (Kashi Skt.
Ser. 167), 2 vols., 3rd edn., Varanasi 1965.

Der Rig-Veda,
a. d. Skt. ins Deutsche übers. u. mit einem laufenden Komm. vers.
v. K.F.Geldner (HOS 33-36). 4 Tle. (4. Tl. hg. v. J.Nobel), Cam-
bridge (Mass.) 1951 (4. Tl. 1957).

Atharvaveda-saṃhitā,
Ajmer (Ārya Sāhitya Maṇḍala) 1957.

- ,
tr. into Engl. with a crit. a. exeget. comm. by W.D.Whitney (HOS
7-8). 2 vols., 2nd Ind. repr., Delhi 1971.

The Śatapatha-Brāhmaṇa according to the text of the mādhyandina school,
tr. by J.Eggeling. 5 vols., (4th Ind.) repr., Delhi 1978.

(*Āraṇyakas*) und *Upaniṣaden* (älteste ±6. Jh.; mittlere 6.- 3.Jh.v.Chr.)

Upaniṣat-saṃgrahah, containing 188 Upaniṣads,
ed. with Skt. intr. by J.L.Shastri. Delhi 1970.

Aṣṭādaśa-upaniṣadaḥ (Eighteen Principal Upaniṣads),
ed. by V.P.Limaye and R.D.Vadekar. Vol. 1, Poona 1958.

Sechzig Upanishad's des Veda,
a.d. Skt. übers. u. mit Einl. u. Anm. vers. v. P.Deussen. 3.Aufl.,
Leipzig 1938.

The Thirteen Principal Upanishads,
tr. fr. the Skt. with an outline of the philosophy of the Upani-
shads by R.E.Hume. 2nd rev. edn., London (OUP) 1971.

The Yoga Upaniṣad-s,
with the comm. of Śrī Upaniṣad-Brahmayogin ed. by A.Mahadeva Sa-
stri (ALS 6). Repr. of 1st edn., Madras 1968.

The Śaiva Upaniṣads,
with the comm. of Śrī Upaniṣad-Brahmayogin ed. by A.Mahadeva Sa-
stri (ALS 9). Madras 1950.

- ,
tr. by T.R.Srinivasa Aiyangar. Madras 1953.

The Saṃnyāsa Upaniṣads,
with the comm. of Śrī Upaniṣad-Brahmayogin ed. by T.R.Chintamani
Dikshit (ALS 12). Repr. of 1st edn., Madras 1966.

1) Die Auflistung erfolgt nicht in streng chronologischer Reihenfolge, sondern vor-
nehmlich nach Literaturgattung. Die Zeitangaben haben meistens nur approximativen Stel-
lenwert und sind grösstenteils der Zeittafel in Gonda 1963a, S. 346-52, bzw. Zvelebil
1974b entnommen worden.

- The Saṃnyāsa Upaniṣads,
tr. by A.A.Ramanathan (ALS 104). Madras 1978.
- Versuch einer deutschen Übersetzung der Śvetāśvatara-Upaniṣad,
(v.) W.Rau. AS 17 (1964), 25-46.
- Versuch einer deutschen Übersetzung der Muṇḍaka-Upaniṣad,
(v.) W.Rau. AS 18/19 (1965), 216-26.
- Versuch einer deutschen Übersetzung der Kāthaka-Upaniṣad,
(v.) W.Rau. AS 25 (1971), 158-74.
- Chāndogyaopaniṣad VI. Ein erneuter Versuch,
(v.) F.-R.Hamm. WZKSO 12-13 (1968/69), 149-59.
- The Māṇḍūkyaopaniṣad,
with Gauḍapāda's Kārikā and Śaṅkara's Commentary tr. and annot. by
Swāmī Nikhilānanda. 6th edn., Mysore 1974.

Sūtras (älteste 6.-3. Jh.v.Chr.)

- The Gṛihyasūtra of Hiraṇyakeśin,
with extracts fr. the comm. of Mātrīdatta ed. by J.Kirste. Vienna
1889.
- Āpastamba-Dharmasūtra,
hg. v. G.Bühler. 2 Tle., Bombay 1868; 1871.
- Baudhāyana-Dharmasūtra,
hg. v. E.Hultzsch. 2.Aufl., Leipzig 1922.
- Vāsiṣṭha-Dharmasūtra,
hg. v. A.A.Führer. Bombay 1883.
- The Sacred Laws of the Āryas as Taught in the Schools of Āpastamba, Gau-
tama, Vasiṣṭha and Baudhāyana,
tr. by G.Bühler (SBE 2, 14). 2 vols., Oxford 1879; 1882.
- The Gṛihya-Sūtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies,
tr. by H.Oldenbergh (SBE 29, 30). 2 vols., (3rd) repr., Delhi 1973.

Dharmaśāstras

- Manusmṛti (2. Jh.v. - 2. Jh.n.Chr.):
- Manusmṛtiḥ Medhātithibhāṣya-samalaṅkāṭā,
2 Bde., Kalakattā 1967-71.
- The Laws of Manu,
tr. with extracts fr. seven comm. by G.Bühler (SBE 25). (4th Ind.)
repr., Delhi 1975.
- Viṣṇu-smṛti (nicht vor 3./4. Jh.v.Chr.):
- The Institutes of Vishnu,
tr. by J.Jolly (SBE 7). Oxford 1880.

Arthaśāstras

- Arthaśāstra des Kauṭilya (3. Jh.n.Chr.?):
- The Kauṭīliya Arthaśāstra,
pt. I: a critic. edn. with a glossary; pt. II: an Engl.-tr. with
critic. a. explanatory notes; pt. III: a study; by R.P.Kangle.
3 vols., Bombay 1969 (pt. I, 2nd edn.); 1972 (II, 2nd edn.); 1965
(III).
- Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben,
(übers. u. komm. v.) J.J.Meyer. Leipzig 1926.

Epen

- Mahābhārata (±4. Jh.v. - ±4. Jh.n.Chr.):
- The Mahābhārata, Text As Constituted In Its Critical Edition,
5 vols. (includ. Harivaṃśa), Poona 1971-1976.

Bhagavadgītā (Mbh. VI.23-40; ±200 v.Chr.):

The Bhagavadgītā,
ed. with index of quarter-lines by S.K.Belvalkar. Poona 1941.

Die Bhagavadgītā,
a.d. Skt. übers. u. mit einer Einl. über ihre ursprüngl. Gestalt,
ihre Lehren u. ihr Alter vers. v. R.Garbe. Nachdruck d. 2., verb.
Aufl., Darmstadt 1978.

Purāṇas (5.-11. Jh.n.Chr.)

Bhāgavata-purāṇa (10. od. 11. Jh.):

Śrīmad-Bhāgavatam Viṣṇusahasranāmādisametam,
hg. v. Satyabhāmbhāi Pāṇḍuraṅg. 9.Aufl., Bombay (Nirṇayasāgara
Press) 1950.

The Bhāgavata Purāṇa,
tr. a. annot. by G.V.Tagare (Ancient Indian Tradition & Mythology
Ser. 7-11). 5 vols., Delhi 1976-1978.

Uddhava Gita Or The Last Message Of Shri Krishna,
text with Engl. tr. a. notes (by) Swami Madhavananda. 4th impr.,
Calcutta (Advaita Ashrama) 1978.

Gurugītā (dem Skanda-purāṇa [Uttarakāṇḍa] zugeschrieben; 15./16. Jh.):

Svādhyāya Sudhā (Śrīgurugītā evaṃ śrīviṣṇusahasranāma sahita),
hg. v. Gurudev [Muktānanda] Siddhapīṭha. Gaṇeśpurī 1982.

Sri Guru Gita,
translit. a. Engl. tr.; 2nd edn., Ganeshpuri (Shree Gurudev Ashram)
1976.

Classical Hindu Mythology. A Reader in the Sanskrit Purāṇas,
ed. a. tr. by C.Dimmit and J.A.B. van Buitenen. Philadelphia 1978.

Tantras und Āgamas (ab 7.[?] bzw. 9. Jh.)

Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity,
text a. comm. of Kṣemarāja tr. into Engl. with intr., notes, runn.
exposition, gloss. a. index (by) Jaideva Singh. Delhi 1979.

Kulārṇava-tantra (zw. 1000 u. 1400):

Kulārṇava Tantram,
text with Engl. tr. by Rām Kumār Rāi (Tantra Granthamālā 5). Vā-
rāṇasī 1983.

Kulārṇava Tantra,
intr. (by) A.Avalon, read. (by) M.P.Pandit, Skt. text (by) Tārā-
nātha Vidyāratna. Madras 1965.

Guru-tantra,
[für eine Vielzahl v. Ms. siehe Goudriaan and Gupta 1981, S. 103,
Anm. 42]

Somaśambhupaddhati,
hg. u. mit einer Einl. übers. v. H.Brunner-Lachaux. 2 vols., Pon-
dicherry (Institut Française d'Indologie) 1963; 1968.

Dakṣiṇāmūrti's Uddhāra-Kośa. A Dictionary of the Secret Tantric Syllabic
Code,
text, intr., append. a. exeget. notes by Raghu Vira and Shodo Taki.
2nd edn., New Delhi 1978.

Stotras

Guru-Stotra,
hg. u. ins Engl. übers. v. Srira Chandra Vidyarnava, The Daily
Practice of the Hindus. Containing the Morning and Midday Duties.
4th edn., New Delhi 1979, 8-11.

Gurunāthaparāmarśa d. Madhurāja,
ed. by P.N.Pushp. Kashmir Bi-annual I.1 (1960).

Gurutattvamālikāstotra d. Nilakaṇṭha Dīkṣiṭa,
teilw. hg. u. übers. v. P.Filliozat. JOR 34-35 (1964-66), 1973,
95-101.

Guru-Stutih,
in: Bṛhatstotraratnākaraḥ, hg. v. Śivadattamiśra Śāstrī. Vārāṇasī
1968, 422 (Nr. 317).

Spruchdichtung

Indische Sprüche,
hg. u. übers. v. O.Böhtlingk. 3 Tle., St.Petersburg 1963-1865.

Indische Spruchweisheit,
übers. u. eingel. v. R.Beer. Wiesbaden 1973.

Yoga-Literatur

Yoga-sūtras d. Patañjali (5. Jh.):

Pātañjala-Yogasūtrāṇi,
mit d. Komm v. Vyāsa, Vācaspatimiśra u. Bhojadeva (Anandāśrama
Skt. Ser. 47). Poona 1904.

The Yoga-System of Patañjali,
mit d. Komm v. Vyāsa u. Vācaspatimiśra ins Engl. übers. v. J.H.
Woods (HOS 17). (3rd Ind.) repr., Delhi 1972.

The Hathayogapradīpikā of Svātmārāma,
(ed.) with the comm *gyotsnā* of Brahmananda a. Engl. tr. (ALGS 4).
Repr. of 1st edn., Madras 1975.

The Gheraṇḍa Saṁhitā. A Treatise On Haṭha Yoga,
(ed. a.) tr. by Srisa Chandra Vasu. 3rd edn., London 1976.

The Siva Samhita,
(ed. a.) tr. by Srisa Chandra Vasu. 2nd edn., New Delhi 1975.

Yogavāsiṣṭha (13./14. Jh.):

Laghu-Yogavāsiṣṭhaḥ. Vāsiṣṭhacandrikāvākhyāsahitaḥ,
2.Aufl., Bombay (Nirṇayasāgara Press) 1937.

Cūḍālā. Eine Episode aus dem Yogavāsiṣṭha,
nach d. längeren u. kürzeren Rezension übers. (v.) P.Thomi. Wich-
trach 1980.

Jīvanmuktiviveka d. Vidyāraṇya (14. Jh.):

Jīvanmuktiviveka (Liberation In Life) of Vidyāraṇya,
ed. with Engl. tr. by S.Subrahmanya Sastrī and T.R.Srinivasa Ay-
yengar (ALGS 6). (Rev. 2nd edn.) Madras 1978.

Advaita-Vedānta

A Source Book of Advaita Vedānta,
(by) E.Deutsch and J.A.B. van Buitenen. Honolulu 1971.

Upadeśasāhasrī, Gadyapadyabhāgadvayam. A Thousand Teachings Of Śrī San-
karācārya,
(ed. a.) tr. into Engl. with explanatory notes by Swāmi Jagada-
ānanda. 6th edn., Madras (Sri Ramakrishna Math) 1979.

Upadeshasāhasrī. Unterweisung in der All-Einheits-Lehre der Inder von
Meister Shankara, Gadyaprabandha oder das Buch in Prosa,
a.d. Skt. übers. u. erlāut. v. P.Hacker. Bonn 1949.

Vivekacūḍāmaṇi Of Śrī Śaṅkarācārya,
text, with Engl. tr., notes a. index (by) Swami Madhavananda.
10th repr., Calcutta 1978.

Dakshinamurti Stotra Of Sri Sankaracharya And Dakshinamurti Upanishad
With Sri Sureswaracharya's Manasollasa and Pranava Vartika,
texts a. tr. in Engl. by A.Mahadeva Sastry. 3rd edn., corr. a. en-
larged (by) V.Sadanand, Madras (Samata) 1978.

2. TAMIL

Caṅkam-Literatur (100 v.Chr.-250 n.Chr.)

- Caṅka Ilakkiyam,
ed. by S.Vaiyapuripillai. 2nd edn., Madras 1967.
- The Interior Landscape. Love Poems from a Classical Tamil Anthology,
tr. by A.K.Ramanujan. Bloomington (Indiana Univ.) 1967.
- The Poems Of Ancient Tamil,
tr. by G.L.Hart, III. Berkeley (UCP) 1975.

Didaktische Spruchdichtung

- Der Tirukkural des Tiruvaḷḷuvar [zw. 400 u. 500 n.Chr.],
hg. u. übers. v. K.Graul (Bibl. Tamulica Bd. 3, 4). Nachdruck
Osnabrück 1969.

Śivaitische Hymnen-Literatur

- Tiruvācakam d. Māṇikkavācakar (9. Jh.):
- The Tiruvaṇṇam Or 'Sacred Utterances' Of The Tamil Poet, Saint, And Sage
Māṇikka-Vāṇagar,
text with Engl. tr., introd., a. notes by G.U.Pope. (Ind. repr.)
Madras 1979.
- Die Hymnen des Māṇikka-Vāśaga (Tiruvāśaga),
a.d. Tamil übers. v. H.W.Schomerus (Texte zur Gottesmystik des
Hinduismus 1). Jena 1923.
- Periya-purāṇam d. Cēkkilār (frühes 12. Jh.):
- Śivaitische Heiligenlegenden (Periyapurāṇa und Tiruvātavūrar-Purāṇa),
a.d. Tamil übers. v. H.W.Schomerus (Texte zur Gottesmystik im Hin-
duismus 2). Jena 1925.
- Tāyumāṇavar (1704-1742 oder 1608-1664):
- Tāyumāṇavāṭikaḷ Tiruppāṭalkaḷ. Cittāntac-cirappurai,
hg. v. P.Irāmanāṭa Piḷḷai. Repr., Tinnevely 1975.
- Die Hymnen des Tayumanavar,
übers. v. A.Lehmann (Allgemeine Missions-Studien 19). Gütersloh
1935.

Saiva-Siddhānta (kanonische Schriften: 13.-14. Jh.)

- Śivajñānabodha d. Meykaṇṭadeva (1. Hälfte d. 13. Jh.):
(übers. v. H.W.Schomerus im nachfolgenden Titel)
- Śivajñānasiddhiyār d. Aruṇanti (Mitte 13. Jh.):
- Aruṇantis Śivajñānasiddhiyār. Die Erlangung des Wissens um Śiva oder um
die Erlösung,
Unter Beifüg. einer Einl. u. Meykaṇṭadevas Śivajñānabodha a.d. Ta-
mil übers. u. komm. v. H.W.Schomerus. Hg. v. H.Berger et.al., 2
Bde., Wiesbaden 1981.
- Tiruvārūṭṭayan d. Umāpati (14. Jh.):
(teilw. übers. v. G.U.Pope, The Tiruvaṇṇam..., 1979, XXXIX-LXXXII
[siehe o.] bzw. v. H.W.Schomerus 1912, passim.)

3. KANNADA, MARATHI, HINDI, GURMUKHI UND BENGALI

- Vīraśaivas bzw. Liṅgāyats (ab ±1150; Karṇāṭaka):
- Speaking of Śiva,
tr. (of selected *vacanas*) with an intr. by A.K.Ramanujan. Har-
mondsworth (Penguin) 1973.

- Mahānubhāvas (Guṇḍam Rāṭil, Cakradhar: 13. Jh.; Nord-Mahārāṣṭra):
 Ṛddhipuralīlā bzw. Ṛddhipuracaritra:
 The Deeds of God in Ṛddhipur,
 tr. from the Marāṭhī a. annot. by A.Feldhaus with intr. essays by
 A.Feldhaus and E.Zelliot. New York/Oxford (OUP) 1984.
- Līlācaritra:
 Līlācaritra,
 hg. v. V.B.Kolte. Mumbai 1978.
 [Auszugsweise Übers. in Sontheimer 1982.]
- Jñāneśvar(a) bzw. Jñānadev(a) (ca. 1271-1293; Mahārāṣṭra):
 Jñāneshvari (Bhāvārthadīpikā). A song-sermon on the Bhagavadgītā,
 tr. from the Marāṭhī by V.G.Pradhān, ed. by H.M.Lambert. 2 vols.,
 1st Ind. repr., Bombay etc. 1978.
- Ek(a)nāth(a) (1533-1599; Mahārāṣṭra):
 Ekanāthī bhāgavatātīla. Pāramārthika śikavana,
 hg. v. G.Vi.Tuḷapule. Pune 1966.
- Saint Ekanatha's Light For Life Divine,
 (mit teilw. Übers. v. Eknaths Komm z. BhPur. XI. von) M.S.Desh-
 pande. Aurangabad 1976.
- Kabīr (1398-1448?; Benares):
 Kabīr Bījāk,
 ed. by Shukdeva Singh. Ilāhābād 1972.
- Kabīr,
 (Einl. u. Engl.-Übers. der sākhīs mit Anm. von) Ch.Vaudeville.
 Vol. I, Oxford 1974.
- Nānak (1469-1539; Pañjāb):
 (Dessen Japjī und andere Hymnen sind mit den poetischen Werken der
 übrigen Sikh-Gurus und verwandter Heiliger vereinigt in:)
- Ādi Śrī Guru Granth Sāhib Jī,
 Amritsar 1964.
- The Ādi Granth,
 tr. from the orig. Gurmukhī with introd. essays by E.Trumpp. 2nd
 edn., New Delhi 1970.
- Dādū Dayāl (1544-1603; Rājasthān):
 A Sixteenth-Century Indian Mystic,
 (mit Übers. a. Dādūs bānī von) W.G.Orr. Lutterworth 1947.
- Rajab (1567-1689; Rājasthān):
 The Sarvāṅgī of the Dādūpanthī Rajab,
 (Einl., krit. Ausg. u. Engl.-Übers. mit Anm. etc. v. 848 ausge-
 wählten Doppelversen v.) W.M.Callewaert (Orientalia Lovaniensia
 Analecta 4). Leuven 1978 (Distr.: D.K.Publisher, New Delhi).
- Bāuls (ab ca. 13. Jh.; Bengalen):
 Roots in the Void. Baul Songs of Bengal,
 (ausgewählte Übers. mit Einl. v.) Alokeranjan Dasgupta. Calcutta
 1977.

4. ANTHOLOGIEN

- Religionsgeschichtliches Lesebuch,
 hg. v. A.Bertholet: Heft 9: Vedismus und Brahmanismus (zus.gest.
 u. mit Anm. übers.) v. K.F.Geldner; Heft 14: Der Hinduismus (aus-
 gewählte Übers. mit Anm.) v. F.O.Schrader. Tübingen 1928; 1930.

B. SEKUNDÄRLITERATUR

- Abhishiktānanda (Henri Le Saux), 1974: *Guru and Disciple*. (Gnanananda: un maître spirituel du pays tamoul. Chambéry 1970). London (S.P.C.K.)
- Aichelin, H., 1974: *Das Wiedererwachen des Mythos. Was ist neu and der "Neuen Religiosität"? Information der EZW 56.9.*
- Alcyone (J.Krishnamurti), 1976: *At the Feet of the Master*. 34th edn., Madras.
- Alsdorf, L., 1961: *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*. (Akad. d. Wiss. u.d. Lit., Geistes- u. Sozialwiss. Kl., Jg. 1961, Nr. 6). Mainz.
- Altekar, A.S., 1934: *Ancient Indian Education*. Benares.
- Andresen, C., 1971: *Die Kirchen der alten Christenheit*. (RM 29, 1/2). Stuttgart.
- Arokiaswami, M., 1972: *The Classical Age of the Tamils*. Repr., Madras (UM).
- Arunachalam, M., 1969: *Education in Ancient Tamilnad*. Mayuram (Gandhi Vidyalayam).
- Ashby, Ph.H., 1974: *Modern Trends in Hinduism*. New York/London.
- Atreya, B.L., 1981: *The Philosophy of the Yoga-Vāsiṣṭha*. 2nd edn., Moradabad (Darshana Print.)
- Bailey, F.G., 1960: *Tribe, Caste, and Nation. A Study of Political Activity and Political Change in Highland Orissa*. Manchester University Press.
- Bali, Saraswati, 1978: *Brhaspati in the Vedas and Puranas*. Delhi.
- Bareau, A., 1964: *Der indische Buddhismus*. In: Ders. et.al., *Die Religionen Indiens III*. (RM 13). Stuttgart, 1-215.
- Barrett, D., 1974: *Early Cola Architecture and Sculpture (866-1014 A.D.)*. London.
- Barz, R., 1976: *The Bhakti Sect of Vallabhācārya*. Faridabad.
- Basu, Sobharani, 1974: *Modern Indian Mysticism*. 3 vols., Varanasi.
- Bechert, H., 1968/69: *Eine alte Gottheit in Ceylon und Südindien*. WZKSÖ 12-13, 33-42.
- Benz, Ernst, (Hg.) 1961: *Der Übermensch. Eine Diskussion*. Zürich/Stuttgart.
- Bharati, Aghananda (Leopold Fischer), 1975: *The Tantric Tradition*. 4th impr. (pb.), London.
- 1973: *Hindus Ignorant of Hinduism — Phoney Swamis Abroad*. The Illustrated Weekly of India 44 (18.3.1973), 22-27.
- Bhat, G.K., 1970-1971: *Teacher-Pupil Relation (Vedic View)*. Journal of the Asiatic Society of Bombay 45-46, 13-22.
- 1974: *Teacher-Pupil Relationship (in the context of Upaniṣadic Literature)*. ABORI 54, 173-78.
- Blavatsky, H.P., 1969: *The Key to Theosophy*. Repr., Madras.
- Bleeker, C.J., (ed.) 1965: *Initiation*. Leiden.
- Bowes, Pratima, 1976: *The Hindu Religious Tradition. A Philosophical Approach*. Bombay.
- Boyd, R.H.S., 1975: *An Introduction to Indian Christian Theology*. Rev. edn., Madras (C.L.S.)
- Brent, P., 1973: *Godmen of India*. Harmondsworth (Penguin).
- Briggs, G.W., 1973: *Gorakhnāth and the Kānpata Yogīs*. Repr., Delhi.

- Bro, Harmon H., 1955: The Charisma of the Seer. A Study in the Phenomenology of Religious Leadership. University of Chicago, Ph.D. (nicht erhältl. über UMI).
- Burghart, R., 1984: Renunciation in the Religious Traditions of South Asia. *Man* (N.S.) 18, 635-53.
- Burkert, W., 1977: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. (RM 15). Stuttgart.
- Bürmann, G., 1977: Hatha Yoga und Sport (Auszug a.d. Diplomarbeit, Tübingen-Reutlingen 1976). *Yoga im Westen* 11.1-2, 33-39.
- Carstairs, G.M., 1963: Die Zweimal Geborenen. (The Twice-Born. London 1957. Übers. v. H.Schroeder.) München.
- Cenkner, W., 1977: The Guru. Contemporary Religious Educator. *Living Light* 14.4.
- 1982: The Paṇḍit. The Embodiment of Oral Tradition. *ZRG* 34, 118-29.
- 1983: Tradition of Teachers. Sankara and the Jagadgurus Today. Delhi.
- Chakraborti, H., 1973: Asceticism in Ancient India. Calcutta.
- Chaubey, B.B., 1976: The Nature of Guruship according to the Hindu Scriptures. In: McMullen (ed.) 1976, 9-25.
- Chenchiah, P., et.al., 1941: Ashram's Past and Present. Madras.
- Choudhary, K.P.S., 1981: Modern Indian Mysticism. Delhi.
- Clothey, F.W., 1978: The Many Faces of Murukan. History and Meaning of a South Indian God. The Hague.
- and Long, J.B., (eds.) 1983: Experiencing Śiva. Encounters with a Hindu Deity. New Delhi.
- "Dakshinamurti" (Hindu Iconology - 5), 1976: *MP* 13.1, 39-40.
- Dallapiccola, A., 1982: Die Stellung des Künstlers in der indischen Gesellschaft. In: A.J.Gail (Hg.), *Künstler und Werkstatt in den orientalischen Gesellschaften*. Graz, 99-107 (Sonderdruck).
- Dasgupta, Sh.Bh. (bzw. Das Gupta, Sh.), 1974: An Introduction to Tantric Buddhism. Berkeley.
- 1976: *Obscure Religious Cults*. Repr. of 3rd edn., Calcutta.
- Dasgupta, Surendranath, 1975: A History of Indian Philosophy. 1st Ind. edn., vol. III, Delhi.
- Datta, Sukumar, 1969: Monasticism in India. *CHI* II, 582-93.
- Deppert, J., 1977: Rudras Geburt. Systematische Untersuchungen zum Inzest in der Mythologie der Brāhmaṇas. Wiesbaden.
- Derrett, J.D.M., 1968: Religion, Law and the State in India. London.
- Desjardins, A., 1974: Ashrams. Les yogis et les sages. Paris.
- Devasenapathy, V.A. (bzw. Devasenapathi), 1972: The Idea and Doctrine of the Guru in Śaivism. *Studia Missionalia* 21, 171-84.
- 1975: Kāmakōṭṭam, Nāyaṇmārs and Ādi Śaṅkara. Madras.
- Dhavamony, M., 1971: The Love of God according to Śaiva Siddhānta. Oxford.
- Diehl, C.G., 1956: Instrument and Purpose. *Studies on Rites and Rituals in South India*. Lund.
- Dockhorn, K., o.J.: Tradition und Evolution. Untersuchungen zu Sri Aurobindos Auslegung autoritativer Sanskritschriften mit einer Einführung in sein Leben und Werk. Gütersloh.
- Dubois, J.A., 1978: Hindu Manners, Customs and Ceremonies. Tr. a. ed. by H.K.Beauchamp. 1st Ind. impr., New Delhi.
- Dumont, Louis, 1967: The Individual as an Impediment to Sociological Comparison and Indian History. In: Baljit Singh and V.B.Singh (eds.),

- Social and Economic Change. Essays in Honour of D.P.Mukerji. Bombay, 226-248.
- 1970: Religion, Politics and History in India. Collected Papers in Indian Sociology. Paris/The Hague.
- 1972: Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications. (Orig. Paris 1967). London.
- Dürckheim, Karlfried Graf von, 1971: Japan und die Kultur der Stille. 5. Aufl., Weilheim.
- 1972: Der Ruf nach dem Meister. Der Meister in uns. Weilheim.
- 1973: Vom doppelten Ursprung des Menschen. Freiburg i.Br.
- Eichhorn, W., 1973: Die Religionen Chinas. (RM 21). Stuttgart.
- Eliade, M., 1975: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. (Orig. Paris 1951; Übers. v. I.Köck). Frankfurt/M.
- 1977: Yoga (Le Yoga. Paris; Übers. v. I.Köck). Frankfurt/M.
- 1978: Das Okkulte und die moderne Welt. Zeitströmungen in der Sicht der Religionsgeschichte. Salzburg.
- Elmore, W.Th., 1925: Dravidian Gods in Modern Hinduism. A Study of the local and village deities of southern India. Repr. from Univ. Studies of the Univ. of Nebraska 15 (1915), No. 1, Madras.
- Eschmann, A., 1972: Der Avatāragedanke im Hinduismus des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts. Numen 19, 229-240.
- 1974: Religion, Reaction and Change: The Role of Sects in Hinduism. In: Religion and Development in Asian Societies. Sri Lanka, 143-157.
- et.al. (eds.), 1978: The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa. Delhi.
- Esnoul, A.-M., 1967: Un maître visnouite. Caitanya et l'amour divin. Hermès 4 (1966-1967), Paris, 176-83.
- Farquhar, J.N., 1967: Modern Religious Movements in India. Delhi.
- Feuerstein, G., 1969: Yoga. Sein Wesen und Werden. Schopfheim.
- 1974: The Essence of Yoga. London.
- 1981: Der Yoga im Lichte der Bewusstseinsgeschichte der indischen Kultur. Überarb. u. Übers. (Version d. vorangeh. Titels) v. Autor. Schaffhausen.
- O'Flaherty, W.D., 1980: Karma and Rebirth in the Vedas and Purāṇas. In: Dies. (Hg.), Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions. Berkeley (UCP), 3-37.
- Frawley, D., 1978: Swami Rama Tirtha. MP 15.4, 245-47.
- Fromm, E., 1980: To Have or to Be? Repr., London.
- Gail, A., 1969: Bhakti im Bhāgavatapurāṇa. Wiesbaden.
- Gambhirananda, Swami, 1970: Upanisadic Meditation. CHI vol. I, 2nd edn. rev. a. enl., Calcutta, 375-85.
- Gebser, J., 1968: Asien lächelt anders. Ein Beitrag zum Verständnis östlicher Wesensart. Frankfurt/M.
- Gensichen, H.-W., 1961: Religion und Sozialethik im neuen Indien. Saeculum 12, 12-22.
- 1969: Zum Meister-Jünger-Verhältnis im Hinduismus. In: H.J.Greschat und H.Jungraithmayr (Hg.), Wort und Religion. Kalma Na Dini. Stuttgart, 340-353.
- 1972: "Ich nehme meine Zuflucht zu Christus, dem Guru der Gurus". Deutsches Allg. Sonntagsblatt 5 (30.1.1972), 9.
- Germain, G., 1967: Les Maîtres spirituels dans l'antiquité classique (Problèmes et réalités). Hermès 4 (1966-1967), Paris, 36-43.

- Ghurye, G.S., 1964: Indian Sadhus. 2nd edn., Bombay.
- Glasenapp, H. von, (Hg.) o.J.: Indische Geisteswelt. Bd.II: Weltliche Dichtung, Wissenschaft und Staatskunst der Hindus. Wiesbaden.
- 1925: Der Jainismus. Berlin.
- 1928: Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien. Leipzig.
- 1978: Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien. Nachdruck, Hildesheim.
- Glaser, K., 1912: Der indische Student. ZDMG 66, 1-37.
- Glock, C.Y. & R.N.Bellah, (eds.) 1976: The New Religious Consciousness. Berkeley.
- Godman, D., (ed.) 1985: Be As You Are. The Teachings of Sri Ramana Maharshi. London.
- Gogate, Shrikant and P.T.Phadol, 1972: Meet the Sage Shri Nisargadatta. Bombay (Shri Sadguru Nisargadatta Maharaj Amrit Mahotsav Samiti).
- Gonda, J., 1947: À propos d'un sens magico-religieux de skt. *guru*-. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 12, 124-31.
- 1960: Die Religionen Indiens I: Veda und älterer Hinduismus. (RM 11). Stuttgart.
- 1963a: Die Religionen Indiens II: Der jüngere Hinduismus. (RM 12). Stuttgart.
- 1963b: The Indian Mantra. Oriens 16, 244-97.
- 1965: Change and Continuity in Indian Religion. The Hague.
- 1975: Selected Studies. Vol. IV: History of Ancient Indian Religion. Leiden.
- 1977: Medieval Religious Literature in Sanskrit. (HIL II,1). Wiesbaden.
- Goswamy, B.N., 1961: The Social Background of Kangra Valley Painting. Chandigarh (Panjab Univ.), Ph.D.
- Goudriaan, T. and Sanjukta Gupta, 1981: Hindu Tantric and Śākta Literature. (HIL II,2). Wiesbaden.
- Grevis (Gervis?), P., 1970: Naked They Pray. 1st Ind. edn., Delhi.
- Grewal, J.S., 1976: Guruship in Early Sikhism. An Historical Approach. In: McMullen (ed.) 1976, 145-50.
- Guenther, H.V., 1967: The Spiritual Teacher in Tibet. Hermès 4 (1966-1967), Paris, 226-40.
- Gupta, Sanjukta, et.al., 1979: Hindu Tantrism. (HO II,4.2). Leiden.
- Gupta, Shakti M., 1974: Vishnu and His Incarnations. Bombay.
- Gussner, R.E., 1976: A Stylometric Study of the Authorship of Seventeen Sanskrit Hymns Attributed to Śaṅkara. Journal of the American Oriental Society 96.2, 259-67.
- Haack, F.-W., 1979: Jugendreligionen. Ursachen, Trends, Reaktionen. München.
- Hacker, P., 1947: Śaṅkarācārya and Śaṅkarabhagavatpāda. New Indian Antiquary 9.4-6, 1-12.
- 1951: Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda. 1. Die Schüler Śaṅkaras. (Abh. d. Geistes- u. Sozialwiss. Kl., Jg. 1950, Nr. 26). Wiesbaden.
- 1952: Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedānta. ZMR 36, 277-93.
- 1958: Der Dharma-Begriff des Neuhinduismus. ZMR 42, 1-15.
- 1961: Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus. Saeculum 12, 366-99.

- Hacker, P., (Forts.) 1963: *śraddhā*. WZKSO 7, 151-89.
- 1964: Zur Geschichte und Beurteilung des Hinduismus. *Orientalistische Literaturzeitung* 59.5/6, Sp. 231-45.
- 1965: Relations of Early Advaitins to Vaiṣṇavism. WZKSO 9, 147-54.
- 1968-69: Śaṅkara der Yogin und Śaṅkara der Advaitin. WZKSO 12-13, 119-48.
- 1971: Der religiöse Nationalismus Vivêkânandas. *Evangel. Missionszeitschrift* 28, 1-15.
- 1978: Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism. In: Ders., *Kleine Schriften*, hg. v. L.Schmithausen. Wiesbaden, 580-608.
- Halbfass, W., 1981: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel/Stuttgart.
- Hara, M., 1980: Hindu Concepts of Teacher, Sanskrit *guru* and *ācārya*. In: *Sanskrit and Indian Studies. Essays in Honour of Daniel H.H. Ingalls*. Dordrecht, 93-118.
- Hardy, F., 1983: *Viraha-Bhakti. The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*. Delhi (OUP).
- Harper, M.H., 1972: *Gurus, Swamis and Avatars*. Philadelphia.
- Hart, G.L., III, 1973: Woman and the Sacred in Ancient Tamilnad. *JAST* 32, 233-50.
- 1980: The Little Devotee. Cēkīlār's Story of Cīruttonṭar. In: *Sanskrit and Indian Studies. Essays in Honour of David H.H. Ingalls*. Dordrecht, 217-36.
- Heesterman, J.C., 1964: Brahmin, Ritual and Renouncer. WZKSO 8, 1-31.
- 1974: Die Autorität des Veda. In: G.Oberhammer (Hg.), *Offenbarung, geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien*. Wien, 29-40.
- Heiler, F., 1961: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart.
- 1962: *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*. 2.Aufl., Stuttgart.
- Hein, N.J., 1976: Caitanya's Ecstasies and the Theology of the Name. In: B.L.Smith (ed.) 1976, 15-32.
- Hemleben, J., 1963: Rudolf Steiner in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Rowohlt Monogr. 79.
- Heusser, P., 1979: Schäden durch Transzendente Meditation. *SÄZ* 6 (7.2. 1979), 266-69.
- Hoens, D.J., 1965: Initiation in Later Hinduism According to Tantric Texts. In: Bleeker (ed.) 1965, 71-80.
- 1979: The Movements of Hams Ji Mahāraj and of Chinmayānanda as Processes of Change in Hinduism. In: P.H.Vrijhof and J.Waardenburg (eds.), *Official and Popular Religion. The Hague etc.*, 462- 86.
- Hoerschelmann, W., 1977: Christliche Gurus. Darstellung von Selbstverständnis und Funktion indigenen Christseins durch unabhängige, charismatisch geführte Gruppen in Südindien. Frankfurt/M.
- Hofstetter, P., 1980: *Der Herr der Tiere im alten Indien*. Wiesbaden.
- Hopkinson, T. and D., 1975: *Much Silence. Meher Baba: His Life and Work*. Bombay.
- Hummel, R., 1978: Weltverbesserung und Idealgesellschaft. Zum Verständnis indischer Meditationsbewegungen im Westen. *ZRG* 30.2, 129-52.
- 1980: Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen. Stuttgart.
- 1982-84: Das Tor zur Erkenntnis. Echte und falsche Gurus. (Sieben-teilige Serie). *Indo-Asia* 24.3 - 26.2.

- Iyengar, B.K.S., 1982: *Light on Yoga*. Re-issued, London.
- Jakob, H., 1965: *Indische Weisheit und westliche Psychotherapie*. München.
- Joshi, H. Sh., 1965: *Origin and Development of Dattatreya Worship in India*. Baroda.
- Joshi, R.V., 1972: Notes on Guru, Dīkṣā and Mantra. *Ethnos* 37, 103-12.
- Judah, J.S., 1974: *Hare Krishna and the Counter Culture*. New York.
- Jung, C.G., 1963a: *Yoga und der Westen*. 1963b: *Zur Psychologie östlicher Meditation*. Ges. Werke, Bd. 11: *Psychologie und Religion*. Zürich, 571-80 bzw. 605-21.
- Kaelber, W.O., 1975: *Tapas, Birth and Spiritual Rebirth in the Veda*. HR 15.1, 343-86.
- 1979: *Tapas and Purification in Early Hinduism*. *Numen* 26, 192-214.
- 1981: *The Brahmacārin: Homology and Continuity in Brāhmaṇic Religion*. HR 21.1, 77-99.
- Kakar, S., 1971: The Theme of Authority in Social Relations in India. *Journal of Social Psychology* 84, 93-101.
- 1982: *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*. 2nd edn., Delhi (OUP).
- 1984: *Schamanen, Heilige und Ärzte. Psychotherapie und traditionelle indische Heilkunst*. (V. Vf. durchges. Übers. a.d. Engl. v. H. Fließbach). München.
- Kale, Pratima, 1970: The Guru and the Professional: The Dilemma of the Secondary School Teacher in Poona, India. *Comparative Education Review* 14, 371-76.
- Kaltenmark, M., 1967: *Le maître spirituel dans la Chine ancienne*. *Hermès* 4 (1966-1967), Paris, 219-25.
- Kane, P.V., 1942: The Meaning of *ācāryaḥ*. *ABORI* 23, 206-13.
- 1968-1977: *History of Dharmaśāstra*. 5 vols., 2nd edn., Poona.
- Kapleau, Ph., 1981: *Die drei Pfeiler des Zen: Lehre - Übung - Erleuchtung*. (The Three Pillars of Zen. Tokyo. Übers. v. B.D'Ortschy). 5. Aufl., Weilheim.
- Karnani, Chetan, 1976: *Listening to Hindustani Music*. Bombay.
- Katz, N., 1982: *Buddhist Images of Human Perfection*. Delhi.
- Kawerau, P., 1972: *Das Christentum des Ostens*. (RM 30). Stuttgart.
- Keay, F.E., 1918: *Ancient Indian Education*. Bombay (OUP).
- Klimkeit, H.-J., 1981: *Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen*. Wiesbaden.
- Kopf, D., 1979: *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Princeton (PUP).
- Krishna, Gopi, 1976: *Kundalini. Path to Higher Consciousness*. New Delhi.
- Krishnamurti, Jiddu, 1957: *Gedanken zum Leben*. (Commentaries of Living. New York. Übers. v. E.v.Beulwitz). Hg. v. D.Rajagopal, Hamburg.
- 1972: *Tradition and Revolution*. New Delhi.
- 1973: *Einbruch in die Freiheit*. (Freedom from the Known. 1969. Übers. v. E.Schmidt). Hg. v. M.Lutyens. Frankfurt/M.
- Lanczkowski, G., 1978: *Einführung in die Religionsphänomenologie*. Darmstadt.
- Langen, D., 1963: *Archaische Ekstase und asiatische Meditation*. Stuttgart.
- Lannoy, R., 1975: *The Speaking Tree. A Study of Indian Culture and Society*. London (OUP).
- Lassalle, H.M.E., 1973: *Zen-Meditation für Christen*. 3. Aufl. München/Bern.

- Lauenstein, D., 1943: Das Erwachen der Gottesmystik in Indien. München.
- Leadbeater, C.W., 1973: The Masters and the Path. Repr., Madras.
- Lemaitre, S., 1963: Ramakrishna. (Ramakrishna et la vitalité de l'hindouisme. Paris 1959. Übers. v. R.Grimm). Rowohlts Monogr. 60.
- Lingat, R., 1973: The Classical Law of India. (Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde. Paris 1967). Tr. with addit. by J.D.M.Derrett. Berkeley (UCP).
- Lipski, A., 1969: Some Aspects of the Life and Teachings of the East Bengal Saint Ānandamayī Mā. HR 9.1, 59-77.
- 1977: Life and Teachings of Śrī Ānandamayī Mā. Delhi.
- Lutyens, Mary, 1975: Krishnamurti. The Years of Awakening. Madras (Krishnamurti Foundation India).
- Lutze, L., (Hg.) 1980: Das Fällen des Banyanbaumes. Drei indische Beiträge zur Identitätsfindung in den neuen Nationen. New Delhi (Bot-schaft der BRD).
- Madan, T.N., (ed.) 1982: Way of Life: King, Householder, Renouncer. Es-says in honour of Louis Dumont. Paris.
- Mahadevan, T.M.P., 1971: Outlines of Hinduism. 2nd repr. of 2nd edn., Bombay.
- (ed.) 1975: The Sage of Kanchi. New Delhi.
- O'Malley, L.S.S., (ed.) 1941: Modern India and the West. A Study of the Interactions of their Civilizations. London (OUP).
- 1970: Popular Hinduism. Repr., New York.
- 1976: Indian Caste Customs. Calcutta.
- Mandelbaum, D.G., 1970: Society in India. 2 vols., Berkeley (UCP).
- Marshall, Anne, 1963: Hunting the Guru in India. London.
- McLeod, W.H., Gurū Nānak and the Sikh Religion. 1st Ind. edn. (with corr.), Delhi (OUP).
- McMullen, C.O., (ed.) 1976: The Nature of Guruship. Delhi (I.S.P.C.K.)
- Melzer, F., 1968: Innerung - Wege und Stufen der Meditation. Kassel.
- 1978: Antwort aus dem Schweigen. Der Guru als Seelenführer. Frei-burg i.Br.
- Meyer, Eveline, 1986: Āṅkālaparamēśvārī. A Goddess of Tamilnadu, Her Myths and Cult. Stuttgart.
- Meyer, J.J., 1930: Sexual Life in Ancient India. 2 vols., London.
- Mildenberger M. / A.Schöll, 1977: Zauberformel TM. Die Bewegung der Transzendentalen Meditation. (Sonderausg. v.: Die Macht der süßen Worte). Wuppertal.
- Miller, David, 1976-77, The guru as the centre of sacredness. Studies in Religion 5/6, 527-33.
- and D.C.Wertz, 1976, Hindu Monastic Life: The Monks and Monasteries of Bhubaneswar. Montreal and London (Mc Gill Univ. Press).
- Mitra, Veda, 1964: Education in Ancient India. New Delhi.
- Mlecko, J.D., 1975: The Educational Role of the Guru in Hindu Spiritual Development as Exemplified in the Life and Teachings of Sri Rama-na Maharshi. Washington D.C. (The Catholic Univ. of America), Ph.D.
- Mookerji, R.K., 1951: Ancient Indian Education. London.
- and U.N.Ghoshal, 1969: Ancient Indian Education. CHI vol. II, 640-54.
- Mukerji, G.S. und W.Spiegelhoff, 1971: Yoga und unsere Medizin. 3.Aufl., Stuttgart.
- Murray, M., 1980: Seeking the Master. A Guide to the Ashrams of India. Jersey (G.B.)

- Nandimath, S.C., 1979: A Handbook of Vīraśaivism. Ed. by R.N.Nandi. 2nd rev. edn., Delhi.
- Narayana Ayyar, C.V., 1974: Origin and Early History of Śaivism in South India. 1st repr., Madras (UM).
- Nasr, S.H., 1967: Le maître spirituel d'après la littérature soufie persane. *Hermès* 4 (1966-1967), Paris, 119-29.
- Neumann, D., 1980: The Life of Music in North India. The Organization of an Artistic Tradition. Detroit (Wayne State Univ.)
- Nikam, N.A., 1979: The Upanishadic Teachers. In: V.Raghavan (gen. ed.), *Seers and Thinkers*. New Delhi (Publ. Div. of the Ind. Ministry of Inform. a. Broadcast.), 18-40.
- Nikhilananda, Svami, 1972: Vivekananda: Leben und Werk. Deutsche Bearb. u. Ergänz. v. H.Spengler-Zomak. München/Engelberg.
- Nilakanta Sastri, K.A., o.J.: Sangam Literature: Its Cults and Cultures. Madras.
- 1963: Development of Religion in South India. Bombay.
- 1969: An Historical Sketch of Śaivism. CHI vol. IV, 63-78.
- Oldenberg, H., 1961: Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Hg. v. H.v.Glasenapp. München.
- 1977: Die Religion des Veda. Reprograph. Nachdruck d. 2.Aufl., Darmstadt.
- Olivelle, P., 1974: The Notion of Āśrama in the Dharmasūtras. WZKSÖ 18, 27-35.
- Olson, C., 1977: The Existential, Social, and Cosmic Significance of the Upanayana Rite. *Numen* 24, 152-60.
- Organ, T.W., 1970: The Hindu Quest for the Perfection of Man. Athens (Ohio Univ.)
- 1975: Western Approaches to Eastern Philosophy. Athens (Ohio Univ.)
- Osborne, A., 1974: The Incredible Sai Baba. Ind. repr., New Delhi.
- Padoux, A., 1964: Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certaines textes tantriques. Paris.
- Pandey, R.B., 1976: Hindu Saṃskāras. Repr. of 2nd. rev. edn., Delhi.
- Pandit, M.P., 1963: Guru-Śiṣya Tradition. *Prabuddha Bharata* 68, 387-93.
- Pangborn, C.R., 1976: The Rāmakrishna Math and Mission. A Case Study of a Revitalization Movement. In: B.L.Smith (ed.) 1976, 98-119.
- Pelet, E. von, (Hg.) 1966: Worte des Ramakrishna. Zürich/Stuttgart.
- Prasad, R.C., 1970: The Mystic of Feeling. A Study in Rajneesh's Religion of Experience. Delhi etc.
- Rabindranath R. Maharaj u. D. Hunt, 1979: Der Tod eines Guru. (Death of a Guru. 1977. Übers. v. B.Peters). 2.Aufl., Neuhausen-Stuttgart.
- Raghavan, V., 1944: Adult Education in Ancient India. Madras (Memoires of the Madras Libr. Assoc.)
- 1966: The Great Integrators: The Saint-Singers of India. New Delhi (Publ. Div. of the Ind. Ministry of Inform. a. Broadcast.)
- Rahurkar, V.G., 1964: The Seers of the Ṛgveda. Univ. of Poona.
- Rajneesh, Bhagwan Shree, 1977: Meditation. The Art of Inner Ecstasy. 2nd edn., Poona (Rajneesh Foundation).
- Ranade, R.D., 1982: Mysticism in Maharashtra (Indian Mysticism). (History of Indian Phil. 7, Poona 1933). Repr., Delhi.
- Rangacharya, V., 1969: Historical Evolution of Śrī Vaiṣṇavism in South India. CHI vol. IV, 163-85.

- Rao, T.A.G., 1971: Elements of Hindu Iconography. 4 pts. in 2 vols., 2nd edn., Varanasi.
- Rau, W., 1957: Staat und Gesellschaft im alten Indien. Wiesbaden.
- Regamey, C., 1960: The Meaning and Significance of Spirituality in Europe and in India. *Philosophy East and West* 10, 105-33.
- Ringgren, H., 1963: Israelitische Religion. (RM 26). Stuttgart.
- Rizvi, S.A.A., 1978: A History of Sufism in India. Vol. I: Early Sufism and Its History in India to 1600 A.D.. New Delhi.
- Roy, D.K. / Indira Devi, 1973: Der Weg der grossen Yogis. Die Autobiographie zweier bedeutender Yogis. München.
- Ruhela, S.P. (and) D.Robinson, (eds.) 1977: Sai Baba and His Message. A Challenge to Behavioural Science. New Delhi etc.
- Rüping, K., 1977: Zur Askese in indischen Religionen. *ZMR* 61.2, 81-98.
- Sadasivaiah, H.M., 1967: A Comparative Study of Two Vīraśaiva Monasteries. Mysore.
- Saher, P.J. und Yogi Dharma Nirvana, 1971: Die verborgene Weisheit (Wege zum transzendentalen Bewusstsein). Wuppertal etc.
- Sahukar, Mani, 1966: Sweetness and Light. An Exposition of Sati Godavari Mataji's Philosophy and Way of Life. Bombay.
- 1968: The Immortal Gurus of Kanya-Kumari Sthan. Bombay-Bandra (Sri Upasani Baba Maharaj Birth Cent. Celebr. Comm.)
- Saraswati, Baidyanath, 1977: Brahmanic Ritual Traditions in the Crucible of Time. Simla.
- Sarma, D.S., 1956: Hinduism Through the Ages. Bombay.
- Sarmah, Jogeswar, 1978: Philosophy of Education in the Upanisads. New Delhi.
- Sartory, G. und Th., 1981: Die Meister des Weges in den grossen Weltreligionen. Guru - Roshi - Scheich - Zaddik - Starez. Meisterüberlieferungen der frühchristlichen Mönchsväter. Freiburg i.Br.
- Scheidt, J. vom, 1976: Yoga für Europäer. Entspannung und Konzentration — aber richtig. München.
- Schmidt, Erich, 1970: Wer ist Krishnamurti. Berlin (Arbeitsgemeinschaft Krishnamurti).
- Schomerus, H.W., 1912: Der Caiva-Siddhanta, eine Mystik Indiens. Leipzig.
- Schrader, F.O., 1973: Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnyā Saṃhitā. 2nd edn., Madras (ALS 5).
- Schwerin, K.G., 1976: Heiligenverehrung im indischen Islam. Die Legende des Märtyrers Sālār Mas'ūd Gāzī. *ZDMG* 126, 319-35.
- Scrima, Mgr. A., 1967: La Tradition du Père Spirituel dans l'Église d'Orient. *Hermès* 4 (1966-1967), Paris, 79-94.
- Seemann, R., 1983: Lehrjahre mit Maharishi Mahesh Yogi. Kritischer Rückblick eines Lehrers der Transzendentalen Meditation. *Impulse* 18.7, hg. v. d. EZW.
- Shils, E., 1961: The Intellectual Between Tradition and Modernity. The Indian Situation. The Hague.
- Silburn, L., 1967a: Techniques de la transmission mystique dans le Shivaïsme du Cachemire. *Hermès* 4 (1966-1967), Paris, 158-75.
- (introd.) 1967b: Autour d'un sadguru de l'Inde contemporaine. *Hermès* 4 (1966-1967), Paris, 201-18.
- Singer, Milton, 1963: When a Great Tradition Modernizes. An Anthropological Approach to Indian Civilization. London.
- (ed.) 1976: Traditional India. Structure and Change. 3rd print. Austin/London (Univ. of Texas Press).

- Singer, Philip, 1961: Hindu Holy Men. A Study in Charisma. Syracuse Univ., Ph.D. (UMI: 62-3055).
- 1966: Sadhus and Charisma. Bombay.
- Singh, Khushwant, (ed.) 1975: Gurus, Godmen and Good People. New Delhi.
- Singh, Mohan, 1956: Botschaft eines Yogi. Universaler Einklang im Yoga. Zürich.
- Singh, N.K., 1981: The Bastar guru loses his halo. The Indian Express (1.12.1981).
- Sinha, R., 1979: The Education System in Upanishadic Age. Indologica Taurinensia 6 (1978), 293-99.
- Sinha, Surajit, 1971: Vaisnava Influence on a Tribal Culture. In: M.Singer (ed.), Krishna: Myths, Rites, and Attitudes 2nd edn., Chicago, 64-89.
- and Saraswati, Baidyanath, 1978: Ascetics of Kashi. Varanasi.
- Sivaramamurti, C., 1974: Naṭarāja in Art, Thought and Literature. New Delhi.
- 1981: Rishis in Indian Art and Literature. New Delhi.
- Smith, B.L., (ed.) 1976: Hinduism. New Essays in the History of Religions. Leiden.
- Sontheimer, G.D., 1976: Birobā, Mhaskobā und Khaṇḍobā. Ursprung, Geschichte und Umwelt von pastoralen Gottheiten in Mahārāṣṭra. Wiesbaden.
- 1977: The Joint Hindu Family. Its Evolution as a Legal Institution. New Delhi.
- 1980: Die Ethik im Hinduismus. In: C.H.Ratschow (Hg.), Die Ethik in den Weltreligionen. Stuttgart, 349-436.
- 1982: God, Dharma and Society in the Yādava Kingdom of Devagiri According to the *Līlācaritra* of Cakradhar. In: Ders. and P.K. Aithal (eds.) 1982, 329-58 (offprint).
- (chief ed.) 1981: Bhakti in South Asian Regional Literatures. SADRW 6 (1977).
- Scriptural Religion and Folk Religion in India - The Case of Rudra, Śiva and Khaṇḍobā. (unveröff. Ms.) (Scriptural Religion and Folk Religion).
- The *vana* and the *kṣetra*. The Tribal Background of Some Famous Cults. (unveröff. Ms.) (*vana* and *kṣetra*).
- and P.K.Aithal, (eds.) 1982: Indology and Law. Studies in Honour of Professor J. Duncan M.Derrett. Wiesbaden.
- Spencer, G.W., 1970: The Sacred Geography of the Tamil Shaivite Hymns. Numen 17, 232-44.
- Sprockhoff, J.F., 1962: Die Vorbereitung der Vorstellung von der Erlösung bei Lebzeiten in den Upaniṣads. WZKSO 6, 151-78.
- 1963: Die Idee der jīvanmukti in den späten Upaniṣads. WZKSO 7, 190-208.
- 1976: Saṃnyāsa. Quellenstudien zur Askese im Hinduismus. I: Untersuchungen über die Saṃnyāsa-Upaniṣads. (Abh. f.d. Kunde d. Morgenlandes 42,1). Wiesbaden.
- 1981: Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur. WZKS 25, 19-90.
- Stark, C.A., 1974: God of All. Sri Ramakrishna's Approach to Religious Plurality. Massachusetts.
- Steinmann, R.M., 1981: The Nature of Mauna and Language in Ramana Maharshi. MP 18.4, 199-206.

- Steinmann, R.M., (Forts.) 1986: Das Guru-Institut in Leben und Lehren Śrī Ramaṇa Maharṣis. Biographische Einführung, indologische Rezeption und Rezension. AS 41.1, S. 5-21.
- Störig, H.J., 1971: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Bd. 1. Frankfurt/M.
- Strebel, A., 1976: Meditation in West und Ost. Wesen und Formen. Information d EWZ 65.8.
- Subramaniam K., 1974: Brahmin Priest of Tamil Nadu. New Delhi.
- Thapar, Romila, 1975: The Past and Prejudice. New Delhi.
- 1978: Renunciation. The Making of a Counter-culture? In: Dies., Ancient Indian Social History. Some Interpretations. New Delhi.
- Thomas, Klaus, 1973: Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung. Stuttgart.
- Tiwari, K.N., 1977: Dimensions of Renunciation in Advaita Vedānta. Delhi.
- Tucci, G., 1970: Die Religionen Tibets. In: Ders. (und) W.Heissig, Die Religionen Tibets und der Mongolei. (RM 20). Stuttgart, 1-291.
- Tulpule, S.G., 1984: Mysticism in Medieval India. Wiesbaden.
- Turner, V.W., 1969: The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. London.
- Uban, Sujan Singh, 1978: The Gurus of India. New Delhi.
- Valiaveetil, Chacko, 1980: Liberated Life. Ideal of *Jīvanmukti* in Indian Religions specially in Śaiva Siddhānta. Madurai (Arul Anandar College).
- Vandana, 1978: Gurus, Ashrams and Christians. London.
- Venkataraman, K.R., 1969: Śakti Cult in South India. CHI vol. IV, 252-59.
- Venkateswaran, T.K., 1971: Rādḥā-Krishna *Bhajan*s of South India. A Phenomenological, Theological, and Philosophical Study. In: M.Singer (ed.), Krishna: Myths, Rites, and Attitudes. 2nd edn., Chicago, 139-72.
- Vivekānanda, Svāmī, 1943: Ramakrishna mein Meister. (Übers. a.d. Engl. v. E.v.Pelet). Zürich.
- Wach, J., 1925: Meister und Jünger. Leipzig.
- 1951: Religionssoziologie. Tübingen.
- 1962: Master and Disciple. Journal of Religion 42, 1-21.
- Weber, Max, 1966: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 2: Hinduismus und Buddhismus. 4., photomech. gedr. Aufl., Tübingen.
- White, C.S.J., 1972: The Sai Baba Movement. Approaches to the Study of Indian Saints. JAST 31.2, 863-78.
- 1973/74: Swami Muktananda and the Enlightenment Through Śakti-Pat. HR 23, 306-22.
- Whitehead, H., 1976: The Village Gods of South India. 2nd edn., rev. a. enl., Delhi.
- Wolff, O., 1958: Die religiöse Aktivität des modernen Hinduismus. ZRG 10, 299-316.
- 1967: Sri Aurobindo. Rowohlt Monogr. 121.
- Wunderli, J., 1978: Die andere Seite der Transzendentalen Meditation (TM). SÄZ 42 (18.10.1978), 1873-74.
- Yale, J.R., 1951: The Guru Principle in Indian Education. Univ. of Southern California, Ph.D. (nicht erhältl. über UMI).
- Yocum, G.E., 1976 Māṇikkavācakar's Image of Śiva. HR 16, 20-41.
- Yogananda, Paramahansa, 1973: Autobiographie eines Yogi. Vorwort v. W.Y. Evans-Wentz. (Orig. Los Angeles 1946; übers. v. E.Lorenz). 8.Aufl., Weilheim.

- Zvelebil, K.V., 1973: The Smile of Murugan. On Tamil Literature of South India. Leiden.
- 1974a: Tamil Literature. (HIL 10,1). Wiesbaden.
- 1974b: Religion in Modern Tamil Fiction. In: A.Eschmann (ed.), Religion in Modern Indian Literature. SADRW 3, 91-104.
- 1975: Tamil Literature. Leiden.
- 1977: The Beginnings of Bhakti in South India. Temenos 13, 223-57.

G. ENZYKLOPÄDIEN, LEXIKA UND ÜBRIGE HILFSMITTEL

- Banerji, S.C., 1971: A Companion to Sanskrit Literature. Delhi.
- Bechert, H. und G. v. Simson, (Hg.) 1979: Einführung in die Indologie. Darmstadt.
- Beythan, H., 1943: Praktische Grammatik der Tamilsprache in Umschrift. Leipzig.
- Blau, A., 1966: Index zu Otto Böhtlingks Indischen Sprüchen. Nachdruck Nendeln.
- Böhtlingk, O., 1959: Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. 7 Tle. in 3 Bden. Unver. Nachdruck Graz.
- Burrow, T. and M.B.Emeneau, 1961: A Dravidian Etymological Dictionary. Oxford. (Supplement 1968).
- Caturvedī, Paraśurāma, 1973: Kabīr-koś. Ilāhābād.
- The Cultural Heritage of India (CHI), 1969: 4 vols., repr. of rev. a. enl. 2nd edn., Calcutta (The Ramakrishna Mission Institute of Culture).
- Fabricius, J.Ph., 1972: Tamil and English Dictionary. 4th edn., rev. & enl., Tranquebar.
- Farquhar, J.N., 1967: An Outline of the Religious Literature of India. 1st Ind. repr., Delhi.
- Grassmann, H., 1964: Wörterbuch zum Rig-Veda. 4., unver. Aufl., Wiesbaden.
- Hoffmeister, J., (Hg.) 1955: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. Aufl., Hamburg.
- Jacob, G.A., 1971: *Upaniṣadvākyakośaḥ*. A Concordance to the Principal Upaniṣads and Bhagavadgītā. 2nd repr., Delhi.
- Der Kleine Stowasser. Lateinisch=deutsches Schulwörterbuch, bearb. v. M. Petschenig, Einl. u. Etymol. F.Skutsch. München 1970.
- Kluge, F. / A.Götze, 1953: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 16.Aufl., Berlin.
- Liebert, G., 1976: Iconographic Dictionary of the Indian Religions. Leiden.
- Macdonell, A.A. (and) A.B.Keith, 1958: Vedic Index of Names and Subjects. 2 vols., repr., Delhi.
- Mayrhofer, M., 1953 (I); 1957 (II): Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. 4 Bde., Heidelberg 1953-1980.
- Monier-Williams, M., 1974: A Sanskrit-English Dictionary. 5th repr., Oxford.
- A Practical Hindi-English Dictionary. Ed. by M.Chaturvedi and B.N.Tiwari, 2nd edn., rev. a. enl., Delhi 1975.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). 6 Bde. u. 1 Reg., 3.Aufl., Tübingen 1957-1965.

- Stenzler, A.F., 1970: Elementarbuch der Sanskrit-Sprache. 16.Aufl., Berlin.
- Stutley, M. and J., 1977: A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C. - A.D. 1500. London.
- Tamil Lexicon. 6 vols., Univ. of Madras 1927-1936; vol. 7 (Suppl.) 1962.
- Vettam Mani, 1979: Purāṇic Encyclopaedia. Repr. of 1st Engl. edn., Delhi.
- Wahrig, G., 1975: Deutsches Wörterbuch. Völlig überarb. Neuaufl., Gütersloh.
- Walker, Benjamin, 1968: Hindu World. 2 vols., London.
- Wildhagen, K., 1973: Englisch-Deutsches, Deutsch-Englisches Wörterbuch in zwei Bden. Bearb. u. erw. v. W.Héraucourt. Bd. 1: Englisch-Deutsch Nachdruck, Wiesbaden.

SUMMARY

INTRODUCTION

In mystic and esoteric religions of the East the pedagogical principle of model and imitation is, with regard to spiritual growth and tradition, of utmost significance. Each time an inspiring personality with exceptional religious experience and spiritual radiance stands in the centre of small circles of selected disciples to whom he represents the *summum bonum*. Outstanding historical examples of the Near East are the gnostic traditions and the mystery cults of the Mediterranean countries of the late Graeco-Roman times; the pre-Socratic and Socratic, Platonic and neo-Platonic circles; the *patres spirituales* of Oriental Christianity; the *ṣaddīq* of Chassidism, and the *ṣeikh*, *muršīd*, or *pīr* of Sufism. In South Asia and the Far East the master-disciple relationship has been more decisive for the way to salvation than in any other cultural area; especially in Hinduism since Vedic times and in all the religious traditions it comprises, but also in Mahāyānistic, Tantric, and Lamaistic Buddhism as well as in Chinese *ch'an*- and Japanese *zen*-schools.

Considering his frequent occurrence and distinctive character the spiritual "master" is here introduced as another "type of religious authority" (J.Wach) along with the "teacher", "mystic", "saint", and other figures. His distinctive characteristics are his charismatic and existential qualification; his esoteric and originally purely oral teaching; his transcendental role as master of initiation and (or) spiritual leader; and his social and religious adherence and allegiance to a particular tradition of masters.

It is against this phenomenological background, which points to the father-son relationship as the archetypal form of the master-disciple relationship, that the present study offers a contribution from the viewpoint of traditional and modern Hinduism. Considering the historical, psychological, and philosophical aspects of the inexhaustible topic of the soteriologically oriented master-disciple relationship in general and of its expression in the *guru-śiṣya-sambandha* of Hinduism in particular, a very comprehensive introduction is presented. Based on a broad historic outline this study offers for the first time a main typology, a functional definition, and a partial hermeneutic evaluation of the subject. In accordance with the emphasis on otherworldly or soteriological forms of the *guru-śiṣya* relationship, special prominence is given to the

ascetic and somewhat heretic figure of the inner and (or) outer renouncer or *saṃnyāsī*. Nevertheless, a balance has been kept between the Panindian and the regional traditions, or between the "Great", Sanscritic, and the "Little", particularly Tamil tradition as well as between the devotional *bhakti* tradition and the gnostic *jñāna* tradition, i.e., between Vaiṣṇava and Śaiva cults and sects. Though, considering the wealth of source-material, only a selective but representative description can be given, the inclusion of exceptional features aims at phenomenological and typological completeness. Adhering to the principles of Indology and the history of religions and within our professional limitations, sociological and psychological, economical and ecological or geographical aspects as well as iconographic and iconological viewpoints have also been included. For a comprehensive understanding of the *guru-śiṣya* relationship the historical sources, which are mainly focussed on here, have to be complemented by oral texts, i.e., by the consideration of the immediate context; therefore, this exposition will in due time be further illustrated and deepened by a predominantly sociological and anthropological study of the South Indian saint and sage Śrī Ramaṇa Maharshi (1879-1950) and the "Sri Ramanasramam".

PART ONE - THE TRADITION

CHAPTER I :

The Position of the Master-Disciple Relationship in the Traditional Indian Culture and Society

From historic times until the present day the master-disciple relationship in Hinduism has shown a remarkable continuity. In want of any binding hierarchical organization guruship constitutes the very backbone of the religious Hindu tradition, in which it functions as cornerstone not only of all religious and esoteric traditions but of education and public life on the whole.

1. The Traditional Social System and Ethical Values:

The *varṇāśramadharma*

In Hinduism religion is in the first place a social phenomenon. Therefore also the *guru-śiṣya* relationship is bound by the extremely differentiated social structure, i.e., the highly static and hierarchic caste system (*varṇa* and *jāti*). As direct descendants of the Vedic seers and sole inheritors of the Veda the Brahmans constituting the highest class had the exclusive right, but also the obligation and responsibility of the transmission of the Vedic lore and the spiritual leadership of society in general. The Brahmanic jurisdiction, which was laid down in the

Dharmaśāstras, specifies not only the duties of the non-Brahmanic classes but also the qualification and functions of their Brahmanic *gurus* as socio-ethical and religious models and as juridical and spiritual authorities. Their position is discussed on the basis of *dharma*, the central concept of Hinduism. A broad outline of the integral Brahmanic system of education incorporating the four life-periods (*āśrama*) and life-pursuits (*puruṣa-artha*) is given. Emphasis is laid on its attempt to harmonize the ritual and worldly or Vedic view of life on the part of the established, orthodox Brahmanic society with the ascetic, otherworldly or Upaniṣadic-Vedāntic worldview on the part of the renouncer and his "parallel" society. In this context the antagonism, but also, equally, the interrelation and even affinity between the man-in-the-world and the renouncer, or between *dharma* and *mokṣa*, the desire to secure rebirth and physical immortality on the one hand and the desire to avoid rebirth in order to gain spiritual immortality on the other hand, is highlighted on the lines of L.Dumont, J.Heesterman, and W.D.O'Flaherty.

2. The Sociological and Geographical Distribution of the Otherworldly *guru* Institution: The *āśrama* and the *maṭha*

The functional connection and partial identity of the *āśrama* and the *maṭha*, the two principal forms of Hindu monasticism, in classical times and their later development are discussed. The *āśrama*, which is illustrated by an episode from the *Yogavāsiṣṭha* and a number of representative works of art (v. plates), maintained its natural, little structured, economically independent, and soteriological character as a hermitage or abode of the *saṃnyāsī* in the woods or in the wilderness at least until the beginning of modern times. The *maṭha*, however, developed already in late classical times into a civilized institution with strong ties to the established society and a particular *kṣetra* and temple, to which it owes many of its manifold religious, social, and political activities and functions.

With regard to its sociological position it is ascertained that the *guru-śiṣya* relationship is not only supported by the orthodox life-styles of the Veda-student (*brahmacārī*) and the householder (*gṛhastha*) and is thus located in the house and family of the married Brahman, who may function as a Veda-teacher (*ācārya*), a house-priest (*purohita*), traditional scholar (*paṇḍita*), etc.; it also takes place in the hermitage of the anchorite and the *saṃnyāsī* in the wilderness or on the border of civilization and – in case of institutionalization and sectarian organization – in the civilized monasteries with the *mahānt* or *jagadguru* as religious, political, and administrative head. Thereby the Hindu master-disciple relationship is equally connected with both the uncivilized life in the forests and in the wilderness forsaking the world (*vana*) as well as with the cultivated life in the urban and also the rural areas (*kṣetra*).

3. The *saṃnyāsī*: guru of the *vana* and the *kṣetra*

Considering that famous verse of the Bhagavadgītā (III.19) and the way of life of the medieval *bhakti* saints, who exemplified that also the man-in-the-world can follow ascetic ideals in spirit and in social life without necessarily renouncing the world, the concept of *saṃnyāsī* and *saṃnyāsī-guru* is here extended to all (inner-)worldly forms of renunciation and used as including all soteriological forms of guruship, be it in the original *vana* around the classical *saṃnyāsī* or in the civilized *kṣetra* around the *gṛhastha*.

In the context of the various motivations for the return of a recluse into the *kṣetra* and of his possible vocation for guruship true and false or pseudo-*gurus* are discussed, whose characteristics are summarized in chapter X. It is above all the social and ethical and therefore also juridical and religious impartiality of the classic or ascetic *saṃnyāsī* as *atīvarṇāśramī* or embodiment of the complete socio-ethical system (*dharma*) which allows him to function both as *guru* of the *vana* and of the *kṣetra*, i.e., both as *mokṣa*- and as *dharma-guru*. Being confronted by his followers with problems of everyday life he reflects at the same time on the true, otherworldly purport of human existence. By his practical philosophical advice, by his unorthodox life-style, but even more so by being a living example the *saṃnyāsī* functions as leaven in society, thereby representing the antinomistic element in Hindu society. Though, as a *jīvanmukta* he is realized or liberated, and thus beyond all worldly conventions and in a way acts according to an unwritten, spiritual *dharma* or law of nature, he, as a *guru*, however, neither preaches against *dharma* nor allows its violation, but supports the prevailing social customs and ethical ideals for the sake of the welfare of society (*loka-saṃgraha*), particularly by being a living illustration of the common basic values of traditional society (*śādhārāṇa-dharma*).

4. The Social and Psychological Structure and Function of the *guru-śiṣya* relationship

Historical sources and socio-psychological factors point to the Indian education and the particular relationship between mother and child and between father and son as being fundamental for the nature and function of guruship. The position and meaning of the *guru-śiṣya* relationship as a recurring pattern in Indian education – particularly within the framework of the joint family system – and in all other fields of Indian society is examined from both the psycho-analytic (S.Kakar, G.M.Carstairs) and historical point of view (e.g. BhG. III.21; TaiU. I.11.2; Viṣṇu. XXXI.1-6; KT. XII.49ab; etc.). The basic model of the *guru-śiṣya* relationship is shown to be present in the relation between the child and its parents, who function as its first *gurus* and, being respected as divine authorities throughout its life, are consciously or unconsciously

identified with the guru. We also point out that the specific Indian education not only prepares for the *guru-śiṣya* relationship, but also creates the need for strong authorities, which again is easily met by the hierarchical structure of society. On account of his neutral position and universal outlook the *saṃnyāsi-guru* is in the best position to satisfy the needs of the individual and to make life in society tolerable and meaningful by granting social and psychological relief and spiritual insights which can be applied to day-to-day life.

The question of psychological and economic exploitation of the disciple, which on account of the common ego-deficiency of the Indian personality on the one hand and on the basis of the ego-inflation of morally and spiritually inadequate *gurus* on the other hand must have occurred at all times, is also raised and again taken up in the later part of the study (e.g. ch. X). In any case, it is an established fact that popular saints and mystics, as, for instance, Kabīr in North India, represent the "higher conscience" of the masses.

CHAPTER II :

Historical Outlines of the Old Indian Master-Disciple Relationship: Panindian Development and Fundamentals

1. Vedic Foundation and Classical Brahmanic Forms

The Veda is the first source which conveys an increasingly clear picture of the Old Indian forms of the *guru* institution. In fact, its revelation by the ancient ṛṣis itself has given rise to the formation of a master-disciple relationship, the main purpose of which became the meticulous, originally purely oral transmission of a particular recension of the Veda from one generation to the other. It is, however, not before the Atharva-Veda (XI.5) that the Vedic master-disciple relationship between the *ācārya* and the *brahmacārī* appears in the literature as an institution of highest authority. Its fundamental initiation-rite (*upanayana*), spiritual and socio-ethical qualification (*adhikara*) and conduct (*dharma*) then received their final, codified form in the Dharmasūtras. In their description parallels to the natural father-son relationship and also to the marriage-ceremony and to married life are pointed out.

In spite of the transcendental, spiritual purport of the "rebirth" of the novice, which is effected by the *guru* at the time of initiation, and in spite of the close, symbiotic relationship and the years spent in his house and family, the *ācārya-brahmacārī*-relationship was mainly determined by the transmission of knowledge, Vedic and "secular", and by the formation and preparation of the disciple for his manifold social and ritual tasks and duties as future householder and member of society. The predominantly literary character of the classical Brahmanic master-disciple

relationship may to a great extent be accounted for by the rigid ritualization and formalization by the Brahmanical savants as it is reflected in the Sūtra and Dharma literature.

The mystic tradition initiated by the Ṛgvedic ṛṣis, which seems to have been lost after the first seer-generations, has, however, been upheld by the somewhat antipodic or heterodox and ascetic figure of the Ṛgvedic *muni*, who is considered a possible (Proto-) *saṃnyāsi-guru* or shamanistic variant of the Old Indian *guru* institution. By way of the Upaniṣads and in spite of their partial assimilation and codification in Brahmanism, the *muni* and other forms of the *saṃnyāsi* have maintained their mystic and innovatory character by and large and, unlike the *ācārya* and other Brahmanic *guru* types, have known a continuous and flourishing historical development until the present day.

2. The *guru-śiṣya* Relationship of the Upaniṣads

In accordance with the changing world-view of the time, the Upaniṣadic ṛṣis and *munis*, who gradually assimilated one another, effected an internalization and spiritualization of the bloodstained Vedic rituals as well as of the concept of knowledge. This process is reflected in the modified qualification of the master-disciple relationship in these texts. On the foundations of the orthodox *ācārya-brahmacārī* relationship prominence is now given to a lifelong, ascetic discipleship, exclusively devoted to the attainment of self-realization (*ātma-* or *brahma-jñāna*) by metaphysical knowledge (*parā-vidyā*), which is considered the only means to secure salvation from the cycle of transmigration.

Prerequisites for this gnostic path in predominantly pastoral or sylvan surroundings are celibacy (*brahmacarya*), renunciation (*saṃnyāsa*), asceticism (*tapas*), unwavering faith in the guru's knowledge and transforming power (*śraddhā*), truthfulness (*satya*), mental alertness (*medhā*), and discrimination (*viveka*). Compared with these personal qualifications, which are tested during a long time of probation, sex, age, birth, traditional knowledge or material wealth are no longer of prime importance.

The subtlety of the perilous path and the esoteric and mystic quality of the metaphysical knowledge endow the *guru* with unique authority. His main qualifications are comprehensive knowledge of the Veda and related sciences as savant (*śrotriya*), and direct, existential experience of the ultimate reality as self- and godrealized person (*brahmaniṣṭha*). This last and most important, spiritual qualification warrants at the same time the fulfillment of all other criteria for true guruship such as self-control (*dama*), peacefulness (*śānti*), the transcending of all dualities, etc. The particular way of direct and indirect instruction is illustrated by various incidents narrated in the Upaniṣads and by a dialogue from the Chāndogya-upaniṣad (VI.9, 12).

3. Semantics and Typology of the Old Indian Master-Figure

The philological and semantic history of the terms *ācārya* and *guru* as well as of *brahmacārī* and *śiṣya* is examined. It is ascertained that in classical times and in the magic, religious and spiritual domain *guru* became the prevailing term primarily denoting "the man who on account of his special knowledge and function was held to be a bearer of power conspicuous by his prestige, 'weight' and influence" (J.Gonda 1965, S. 240). According to Manu's definition (II.142, 149) the *guru* was originally the father himself who performed the sacraments of his son and taught him a part of the Veda.

Whereas the term *brahmacārī* is associated with both *ācārya* and *guru* the term *śiṣya* could be found only in connection with *guru*.

The typological distinction between *ācārya* and (*saṃnyāsi*-)*guru* is brought out on the lines of M.Hara's definition: "Emotional-intellectual, warmth-coldness, subjective-objective, personal-institutional, these contrasts can be seen between *guru* and *ācārya*, who are comparable to French *maître* and *professeur*".

4. The *bhakti* Tradition

The fundamental, complementary concepts of devotional surrender (*bhakti*; ŚvU. VI.23) and of divine grace (*prasāda*; ŚvU. III.20) are introduced, which determine the *guru-śiṣya* relationship in both Vaiṣṇava and Śaiva devotionalism from the Bhagavadgītā onwards.

The interdependence of *bhakti* and *prasāda*, of taking (*śaraṇāgati*) and of affording refuge (*śaraṇa*), of sin (*pāpa*) and favour (*anugraha*) in the symbiotic relationship between *bhagavān*, the god-guru, and the *bhakta* or *bhagavatpriya*, his devotee or favourite one, is illustrated by the friendship between Lord Kṛṣṇa and the warrior-prince Arjuna (BhG.). An outline is then given of the development of the *deva*- or *avatāra*-*guru* institution of the epic period, during which the *guru* was adored like god, to the *mahānt-guru* institution of Purāṇic and medieval times, during which the *guru*-founder (*ādi-guru* or *ādi-nātha*) of a particular sect or teaching tradition (*saṃpradāya*) and its living leader (*mahānt*) were completely identified with one's personal deity (*iṣṭa-devatā*), with the tutelary deity of the group, and with the ultimate reality itself. This process corresponds to the gradual fusion of *deva-bhakti* and *guru-bhakti*. Starting from the authoritative ninefold classification of *bhakti* in the Bhāgavatapurāṇa (VII.5.23), which gave rise to a plurality of *guru* and *śiṣya* types, prominent features of the *guru-bhakti*-cult are pointed out, such as the ritualistic and (or) inner service and worship of the feet of the *guru* (*guru-pāda-seva*, -*pūjā*), bodily prostration (*śaṣṭāṅga-namaskāra*) and other forms of veneration which are distinctive phenomena of a pronounced "transsubstantialism".

Furthermore, regional phenomena like the *prapatti* school of the South

Indian Tenkalais and the theory of *rasa* and *bhava* as elaborated by the Gauḍīya-Vaiṣṇavas are dealt with. Special attention is given to the *bhakti*-saints of North and West India (Mahārāṣṭra), whose internalized *guru-bhakti* incorporates *jñāna* and *tantric* elements and which can be said to constitute a culminating point of guruship. In the context of the purely spiritual *guru* institution of the *sants*, which is again taken up in chapter X, the development and externalization of the closely related notion of guruship in Sikhism, the *guru*-religion *par excellence*, is also outlined.

5. The *jñāna* Tradition: Śaṅkara

In this study the diversity of the *jñāna-guru* institution is illustrated by the philosophy of Śaṅkarācārya and the South Indian school of Śaiva Siddhānta.

In spite of his absolute monism, Śaṅkara adopted the Upaniṣadic distinction of a "higher" and a "lower" knowledge and accepted the dualistic viewpoint which differentiates between the separate notions of *guru*, disciple and teaching as long as true, metaphysical knowledge is not gained. Accordingly, he wrote a part of his *Upadeśasāhasrī* (II.) in the form of a catechistic dialogue between *guru* and *śiṣya*. His fundamental definitions of master and disciple show a certain affinity to those of the Upaniṣads, but lay additional emphasis on the ties to tradition and declare the ideal of *saṃnyāsa* as binding for both *guru* and *śiṣya*. He also postulates more rigorous criteria for the admission to discipleship.

6. The *tantra* Tradition

Apart from the *bhakti* and *jñāna* traditions, Tantrism strongly influenced the post-epic development of guruship and, together with the different schools of *yoga*, led to important modifications of the *bhakti*- and *jñāna-guru* institutions themselves. In fact, in Tantrism the traditional pattern of transmission from *guru* to *śiṣya* reached an ideological and ritual climax in the deification of the human *guru* as a manifestation of the supreme reality. On the other hand, long lists of detailed criteria and elaborate rules of conduct for *guru* and *śiṣya* were set up, which are discussed in this section as well as in chapter X. Because of their functional importance in the redemption process leading to the realization of the identity of one's *iṣṭa-devatā*, *iṣṭa-mantra*, *guru* and self, the fundamentals of the complex Tantric ritual (*pūjā*) and of *kuṇḍalinī*- or *laya-yoga* such as *dīkṣā*, *mantra*, *mudrā*, *dhyāna*, *cakra*, etc., are also explained.

CHAPTER III :

Religious Development and the Authority of the *guru* in Tamilnāṭu

Based on two introductory sections on the classical Caṅkam-age (1.) and the interrelation between Dravidian folk beliefs and Indo-Arian religion (2.), the notion of *guru* in the South is exemplified by the prominent Śaiva saints and schools of the Tamil region. Starting with Maṇikavācakar's praise of Śiva's grace (*aruḷ*) in form of his manifestation as human saviour (TV. 4.6), the Śaiva concept of *guru-bhakti* and *guru-pūjā* in Cēkkilār's Periyapurāṇam is examined (3.) and illustrated by the story of the Nāyaṇār Ciruttonṭar (XLIV).

One example, the prominent South Indian school of Śaiva Siddhānta, in which *jñāna* is blended with *karma*, *bhakti* and Tantric elements, is selected (4.A) in order to point out the theological and metaphysical roots of the *guru* principle. There the epistemological need for Śiva's manifestation as *sadguru* by way of his *aruḷ-śakti* as well as the various means (e.g. *dīkṣā*) by which he promotes the disciple's long and arduous purification and improves his cognitive faculty through the succeeding steps of *caryā*, *kriyā*, *yoga* and *jñāna* are accounted for in detail. The distinctive features of this *aruḷ-* or *jñāna-guru* institution are its metaphysical foundation in an almighty God, in whose plan the *guru* acts as a mere instrument, and its double spiritual guidance: from without in the human form of a *sadguru* and from within as Śiva's *aruḷ-śakti*.

As another important characteristic of South Indian religion the *mauna-guru* tradition is taken up, which is closely connected with the divine figure of the *ādi-* or *mauna-guru* Dakṣiṇāmūrti, the youthful, prime *guru* who taught his old *ṛṣi* disciples the highest truth by eloquent silence only (v. plate II, Fig. 2, 3). Due to its quietistic nature there are little historical traces of the *mauna-guru* tradition (4.B). In this respect, Tāyumaṇavar's poetic works about his mystic relationship with an unknown *mauna-guru* represent a rare source, in the light of which this particular kind of communication between *guru* and *śiṣya* is discussed.

CHAPTER IV :

Extension of and Deviation from the Traditional Belief in Guruship

The only important texts of the religious Hindu tradition which we could trace as deviating considerably from the Panindian conformity regarding the implicit faith in guruship are the Uddhavagītā of the Bhāgavatapurāṇa (1.) and the Cūḍālā-episode of the Yogavāsiṣṭha (3.).

In his last message to Uddhava and to the world in general Viṣṇu-Kṛṣṇa declares the *ātman* to be the *guru* of human beings (BhPur. XI.7.19-21). He takes it for granted that men who are skilled in Sāṃkhya and Yoga can

realize him (*īśvara*) and the truth by their own effort, i.e., by direct, intuitive perception (*pratyakṣa*) and logic reasoning (*anumāṇa*). He further illustrates his unconventional teachings of an autodidactic realization, which for typological reasons is here referred to as *ātma-guru* institution, by the legendary instruction of King Yaḍu by an *avadhūta*, who is identified by tradition with the god and *saṃnyāsī* Dattātreya (XI. 7.32-9-31). The youthful *avadhūta* professes to the inquiring king to have gained his liberating knowledge by the close observation of twenty-four or – including his own body – twenty-five *gurus*, whom he had selected with his own mental faculty (*buddhi*). Insofar as he not only adopted (five) human beings of significant professions and skills, but also the five elements, eleven kinds of animals and eight forces and phenomena of nature Dattātreya extends the traditional notion of guruship to the whole cosmos, thereby making the totality of life-experience the guiding force of his life. Again, for the sake of typological distinction, Dattātreya's universal concept of *guru* is called *sarva-loka-* or – against the background of Viṣṇu-Kṛṣṇa's notion of *guru*, of which it appears to be a "logical" extension" – *sarva-ātma-guru* institution.

Dattātreya's discipleship towards nature forces and animals suggests that also gods, semi-gods and men can act as *gurus* over animals and other beings of nature. This particular *guru-śiṣya* relationship is of course located in the wilderness and in the forests and therefore discussed in the section on the *vana-guru* institution (2.).

The strongest deviation from the traditional notion of *guru* is encountered in the *Yogavāsiṣṭha*, particularly in its episode about the *ātma-yoga* of Queen Cūḍālā. Without even thinking of any outer help, Cūḍālā turns inward in search of the true identity of her being. Starting from the prime philosophical question "What or Who am I?" she passes through an eliminatory self-analysis of seven stages until she realizes the remaining and only true, egoless *parama-ātman* or highest self. Insofar as the anthropocentric *jñāna-yoga* of Cūḍālā in particular and the *Yoga-vāsiṣṭha* in general approve of *pratyakṣa* as the only valid cognitive faculty (*pramāṇa*), the most radical form of autodidactic realization, which from a psychological point of view is called *ātma-guru* principle, is found here. Nevertheless, and in accordance with the overwhelming profession to human guruship in Hinduism, both the *Yogavāsiṣṭha* and the *Bhāgavatapurāṇa* show distinct traits of the traditional notion of *guru* in the same episodes (!), such as blind faith in the teacher's power (*śrad-dhā*) and complete obedience to his orders (*guru-śuśrūṣā*).

PART TWO - MODERN AGE

The *guru* Institution of the Nineteenth and Twentieth Centuries Between Tradition and Modernity

CHAPTER V :

Historical and Ideological Foundations: The Development of Neo-Hinduism

In order to complete the historical and phenomenological perspective, the development of Neo-Hinduism and that of the concept of *guru* is outlined. In the nineteenth century the *guru* cult was among those traditional elements which didn't fit into the rational, theistic world-view of modern Hindu reformers like Rām Mohan Roy. It was the charismatic leadership and authentic mysticism of Rāmakrishna through which the traditional reputation of the *guru* institution was re-established. Svāmī Vivekānanda, his principal disciple and apostle, however, interpreted Rāmakrishna's universal mysticism in terms of Neo-Hindu thinking and linked it with his own religious nationalism, Neo-Vedānta and philanthropic activism. By way of the foundation of the "Ramakrishna Mission", which he organized on the lines of Western pragmatism and Christian institutions, Vivekānanda prepared the social and economic ground on which ethnic Hinduism could develop into a dynamic world religion with a definite missionary vocation. On account of the social and ethnic definition of traditional Hinduism this process was closely interlinked with the ability to loosen the ritual and social restrictions, i.e., with "Ent-ethnisierung" and "Entritualisierung" (R.Hummel), so that also non-Indian proselytes could be assimilated within the fold of Hinduism.

CHAPTER VI :

Excess and Rejection of the *guru* Principle: S.N. Agnihotrī and J. Krishnamūrti

The diverse concepts of guruship in Neo-Hinduism are illustrated by two diametrically opposed representatives. Against the background of an incongruous, atheistic doctrine of evolution the Brahman Satyānanda Agnihotrī (1850-1909) marks a negative climax in the history of guruship. Substituting the belief in God by the belief in a superhuman, divine (*dev[a]-guru* Agnihotrī demanded that his limited number of followers (Dev-Samāj) should exclusively adore and worship him, the one and only "Dev-Guru Bhagvān", like a god.

In the originally occidental Theosophical Society the excessive *guru* cult provoked a reaction from within its own quarters: Having been proclaimed and adored as the new Messiah and as spiritual head of the "Order

of the Star of the East" since his early youth, the unorthodox Telugu-Brahman Jiddu Krishnamūrti (1895-1986) eventually rejected the role as world-teacher, which had been forced upon him. In reaction to the mental violation which he suffered during his Theosophical training period he became an untiring exponent of freedom from any kind of conditioning, especially that caused by traditional beliefs and by any form of *guru* authority; instead, he began to proclaim a purely autodidactic and anti-authoritarian way of realization.

CHAPTER VII:

The Preconditions of the *guru* Institution in the Present in India and in the West

1. The Situation in India: The Intellectuals' Search for Identity and the Masses' Traditional Belief in Guruship

In the last fifteen years the Indian press and distinguished writers have contributed to a more balanced position between the above extremes and between tradition and modernity, particularly among intellectuals. In this section special prominence is given to Rāmamūrti S. Mishra's criticism which pleads for both an internalization and universalization of the concept of guruship in terms of guidance by the immanent *ātman* (cf. Cūḍālā) and by the totality of life-experience (cf. Dattātreyā), without, however, completely dispensing with the principle of the outer *guru*.

The fundamentally critical attitude towards modern guruship, as it can be observed in intellectual circles, is also found among the peasantry though on traditional lines (e.g. Kabīr). The unshakeable faith in the absolute authority and power of the *guru* on the part of the common people is illustrated by the universal function of the modern Śaṅkarācāryas or Jagadgurus. In terms of a three-fold *guru* relationship they exert unquestioned authority: over the masses (characterized by *bhakti* and *sanātana-dharma*), over *maṭha*-residents, i.e., *paṇḍita*-scholars and academicians (*jñāna*), and over their successor thereby emphasizing the importance of pupillary succession (*guruparamparā*).

2. The Preconditions of the Meeting of East and West in Modern Times: The Polarity Between *Having* and *Being*

The above fundamental polarity, which was postulated first by B. Staelin, is taken as point of departure for a broad outline of the relative antagonism, but also of the complementary aspects of Western and Eastern thought and culture. In this context E. Fromm's distinction between persons who on account of their power, social status and (or) physical supremacy *have* authority and such who *are* authorities by virtue of their

qualification and actual competence is introduced.

Though in the past both types of authorities prevailed in the East as well as in the West, the fact that in modern age the existential or *being*-type of authority is mainly represented in Asian cultures accounts for the turning of Western spiritual seekers to the East. This "turning" from materialism to spiritualism could, however, not have taken place without the rise of a new consciousness.

3. The Situation in the West: Irrational Search for Identity and the New Religious Consciousness

Manifesting in the early fifties in California, the new religious consciousness is circumscribed as a partly intentional breaking with the *having*-character of Western civilization and partly intentional approach to the *being*-character of archaic, especially Asian, cultures. Features of the new religious consciousness can be encountered in one or another form in almost all fields of modern cultural life and among all social classes and age-groups. It is associated with occultism, parapsychology, astrology and other "Grenzwissenschaften", with psychology and psychotherapy, especially with the Human Potential Movement, moreover with health, healing, and a belief in future which is associated with the concept of the "New Age".

In his receptivity and openness for everything new connected with the gradual freeing from common thought-patterns and the abandoning of his own cultural, religious and political traditions and institutions, etc., the Western seeker of self-identity fulfills fundamental prerequisites for the encounter with Eastern thought and culture. The Western seekers' over-estimation of irrational values such as feeling and intuition, together with his bias against the need to be thoroughly acquainted with the Hindu tradition, however, results in his inability to establish such criteria as are necessary for his spiritual development and maturity.

CHAPTER VIII:

Principal Features of the Neo-Hindu *guru* Institution

Basic patterns of the modern *guru* institution in India and in the West of the past three decades are examined. In accordance with the change of Neo-Hindu leadership from the didactic and socially engaged, intellectual *svāmī* type of the first half of the century (e.g. the monks of the "Rama-krishna Mission") to the more recent *guru*-figure with charisma, psychic and healing powers, the main focus of this chapter is on the latter.

Our sources consist in the main part of personal observations in the field as well as of the comprehensive material collected by Hummel (e.g. 1980).

1. General Characteristics

Except for the continuity of the *guru-śiṣya* succession (*paramparā*) and the ritual of initiation (*dīkṣā*) and in spite of the connections with medieval Hinduism, traditional ideals and values are generally not emphasized (exception: ISKCON). The relative independance from the mother-tradition facilitates the adaption of the Neo-Hindu movements to modern needs and to the often predominantly Western following. On the other hand, it also gives room for uncontrolled developments in the West. Gradual "Entethnisierung" and "Entritualisierung", missionary activities, social commitments and the ability to adopt to the missionary field are therefore more or less principal features of all modern *guru* movements. The consequences of their intercultural position are, on the other hand, the social uprooting and cultural alienation from the native tradition without real inculturation in the "counter-culture", which is as characteristic for the situation of the Westernized Indian as for that of the partly Hinduized Westerner.

The *guru*, who often constitutes the only dogma common to all movements, frequently represents the only means of orientation, and his community the only possible way of life. The modern, devotional mass movements under charismatic leadership, however, cause at the same time an alienation between *guru* and disciple, or rather the followers on the whole. The general levelling process and degeneration of the *guru-śiṣya* relationship, which can be observed on all levels, has been precipitated by its commercialization, which strikes at the root of the spiritual nature and object of traditional guruship.

2. The *guru*

The Anglicized education, way of thinking and conduct of the Neo-Hindu *guru* as compared with traditional values and orthodox understanding are briefly discussed. He doesn't owe his success to traditional knowledge, philosophical insights or socio-ethical projects, but rather to his charisma, which in India is more closely linked with healing power and miracle-working than in the West, where psychotherapeutical and psycho-religious methods of a Tantric nature prevail. The often excessively high self-estimation on the part of modern *gurus* and their ostentative self-representation in terms of self-deification are illustrated by an account of the celebrations of Satya Sāī Bābā's birthday.

3. The Disciples or Followers

Demographical aspects, methods of proselytization and mobility as well as the changed preconditions for modern discipleship, together with the integration in a group and mass movement, are discussed from both the viewpoint of Western and Indian society and the corresponding differences

are pointed out.

The trial of Svāmī Omkarānanda and five criminal disciples of his, who belonged to the Svāmī's "Divine Light Zentrum" in Winterthur (Switzerland), is taken up in order to throw light on the working of group-dynamic mechanisms in religious movements and on the question of ethical responsibility of a *guru*'s followers and of the *guru*'s liability for his following.

4. Aspects of the Modern Master-Disciple Relationship

The common features of Neo-Hindu guruship such as alienation, levelling process and commercialization are exemplified by a critical discussion of its more prominent aspects, i.e., initiation (*dīkṣā*), encounter with the living master (*darśana* and *satsaṅga*), instruction (*upadeśa*) and message, religious practice (*sādhana*), organization and social activities.

5. Concluding Criticism and Assessment

The conclusion is drawn that the modern master-disciple relationship appears to be largely dissociated from its traditional background and that on the whole neither the *guru* nor his followers fulfill the requirements for the path to salvation in the traditional spirit as they are chalked out by the Hindu tradition. The need for a self-critical, rational examination of modern guruship is stressed, which ought to be based on personal knowledge of the traditional values. A definite assessment of the modern *guru* movements is, however, thought to be premature at this early stage of their development. It must be kept in mind that these movements also make a considerable contribution to the overcoming of technocratic civilization and positivistic thought together with its belief in material progress. The criticism is summed up by the observation that the phenomenon of modern guruship testifies to the fact that Hinduism has yet to find its equilibrium on its own ground and that the West is still far from harmonizing the new religious consciousness with its scientific thinking and from integrating it meaningfully in modern civilization.

PART THREE - TYPOLOGY AND HERMENEUTIC EVALUATION

CHAPTER IX :

Historical Survey and Typology of Traditional Guruship

The historical summary is introduced by a categorical statement of Shashibhusan Dasgupta (v. p. 216). The worldly, orthodox *ācārya-guru* and the otherworldly, often heterodox *saṃnyāsi-guru* are then taken as start-

ing point for various typological observations: on the geographical and cultural level, for instance, their apparent opposition corresponds to the basic polarity between *kṣetra-* and *vana-guru*, sociologically it corresponds to the transition from the *gṛhastha-āśrama* to that of the *saṃnyāsī*, on the soteriological level to *dharma-* or *loka-(saṃgraha-)* and to *mokṣa-* or *lokottara-guru*, etc., which distinction can again be connected with the fundamental polarity between the more emotional *bhakti-guru* institution with its predominantly Vaiṣṇava orientation and the more sober and psychologically neutral *jñāna-guru* institution with its pre-vaillingly Śaiva character.

In relation to the particular quality of knowledge conveyed, the *ācārya* and *paṇḍita* represent *aparā-vidyā* or relative, empiric knowledge whereas the *saṃnyāsi-guru* embodies *parā-vidyā* or existential knowledge of ultimate, metaphysical values. This distinction fits in easily with the already discussed polarity between the formal *having*-authority and the existential *being*-authority. In Tantrism this opposition has been given expression in the main distinction between the *śikṣā-guru*, who teaches the Śāstras and explains meaning and purpose of life and the *dīkṣā-guru*, who initiates the novice into the practical methods of the way to salvation and leads the disciple to the full realization of that transcendental knowledge.

In spite of the typological variety of the *guru-śiṣya* relationship it must not be overlooked that the *ācārya-* and *saṃnyāsi-guru* are connected with each other by the adherence to an unbroken master-succession (*guru-paramparā*) and the initiatory way of transmission, which can be said to constitute the principal criteria of Indian guruship and its basic definition as such.

CHAPTER X :

Tentative Hermeneutic Evaluation of the Traditional *mokṣa-guru*

1. Introduction and Functional Definition

The culmination of Indian guruship can be said to be found in the balanced integration of *bhakti* and *jñāna* which is encountered — in the present study — in the South Indian *jñāna-* or *aruḷ-guru* institution on the part of Śaivism and in the North Indian *sant-guru* institution and with the saints of Mahārāṣṭra on the part of Viṣṇuism. These medieval sources, which are mostly cited in English translations, are also made the textual basis of this chapter in order to warrant as high an authenticity and realism as possible.

The functional definition delineates an idealistic though in no way fictitious picture of the *guru-śiṣya* relationship in order to serve as a basic standard by which change and continuity of traditional and modern

forms of guruship can be measured. The *guru* acts on the *śiṣya* from all levels as ethically and spiritually perfect being and model in practical life and spiritual realization: as living embodiment of the scriptures, as guide and master of psychology, as master of verbal and transcendental or inner initiation(s) and of spiritual alchemy, and finally, as expert in *yoga* and adept of the perilous, inner path. Inwardly united with the self of the disciple and of all beings, the *guru* adopts various roles according to the individual's soteriological needs: that of the beloved and confidant, the protecting mother and commanding father, the judge and personification of grace, and even the adversary and sly betrayer. The *śiṣya* on the other hand, finds himself in the role of the infant seeking refuge, the cherished child or obedient son, the companion, lover, or humble servant.

2. The *śiṣya*

Based on the Old Indian doctrine of competence (*adhikāra*) a number of traditional texts emphasize the need of mutual testing of *guru* and *śiṣya*. On account of his karmic and soteriological responsibility for the once accepted disciple the *guru* examines the novice's maturity of character, moral integrity, and mental as well as spiritual qualification in terms of pliability and receptivity. Besides, he tests his unconditional loyalty, absolute confidence, faith and above all his motivation in terms of an intense longing for knowledge (*jijñāsā*) and release (*mumukṣutva*).

When the *guru-śiṣya* relationship reaches its fulfillment a complete interpenetration and affinity between master and disciple can always be observed, the preconditions of which are the unreserved favour and grace of the former and the exclusive submission and allegiance of the latter. The actual transformation of the *śiṣya* into the *guru*'s being, however, requires a hard and often painful training, which is likened to the rough treatment of clay by the potter or to the washerman's beating of clothes (Rajab). Though outwardly stern and using harsh words, the *guru* instructs his disciple with kindly inward intent (*Dādū*). Apart from the important discipline of devoted service (*seva*) to the *guru*, the mutual penetration of *guru* and *śiṣya* in progressive stages is also depicted in purely spiritual terms of *guru-bhakti* as, for instance, in Jñāneśvar's bridal mysticism.

The difference between the *guru*'s and *śiṣya*'s power of perception in the initial stages is illustrated by *Dādū*'s scale of communication of the *guru*: word, gesture, glance of the eye, and mind. In this context and on the ground of the South Indian *mauna* tradition the presence of outer silence and even more so that of inner, mental silence or stillness (*mauna*) is postulated as criterion for a *guru-śiṣya* relationship of a high degree of affinity and for realization itself.

3. The *guru*

Almost all traditional scriptures emphasize the indispensability of the manifestation, presence and guidance of a living *guru* for salvation. Tantric authors and the *bhakti* saints, however, again and again point to the existence of pseudo-*gurus* in their often ironic and sarcastic criticism (e.g. Kabīr, Tukārām); they underline the need for a sincere, thorough and untiring search for a true or *sad-guru* (e.g. Eknāth). The fulfillment of discipleship is lastly dependent on the degree of the *guru*'s perfection. With regard to this Rajab's distichs on the "Test of the Saints" and the long lists of pertinent qualifications in the Kulārṇavatantra are discussed. We conclude that the spiritual seeker is capable of a preliminary discrimination and an approximative perception of a *guru*'s mastership by virtue of rational judgement, which allows him to protect himself from being led astray. Our sources, however, also point to the fact that empiric observations and reason are not unfailing and that true examination can only take place on the level of inner, existential experience.

With regard to the functional definition of the *mokṣa-guru* complete self- and godrealization as *ātma-* or *brahma-jñānī*, vocation for guruship according to the principles of authorization of a particular *guru* tradition, and charisma are brought out as his principle characteristics. On the socio-ethical level the *sad-guru* appears as an *atīvarṇāśramī*; in soteriological terms he is a *jīvanmukta*. The complete identity between his teachings and way of living, or between saying and being, is highlighted as one among the more important and practical criteria of an authentic *guru*. The *sad-guru* will never bind the disciple to his outer physical form, thereby obscuring the vista of the inner *guru* and the impersonal ultimate reality or God, but by his illuminating presence he gradually weans the disciple away from the physical concept of *guru* (and *śiṣya*) and of dualistic perception as such, which is another criterion of true guruship. For this reason the authentic *guru-śiṣya* relationship always seeks complete identity (*advaita-bhakti*) or at least approximative unity (*dvaita-bhakti*) between master and disciple or between God and

A P P E N D I C E S

The unsectarian, eulogistic *Guru-Stotra* (not before the 14th cent.), which contains the quintessence of the Indian *guru* principle and which has seen Panindian popularization beyond its inclusion in the daily *saṃdhyā*-ritual, is given in both the Sanscrit original and in German translation (Appendix A).

The *Ācāryalakṣaṇam* or "Characteristic of *guru*", which forms the last part of the late *Advayatāraka-upaniṣad*, is given in the original and in G.Feuerstein's English translation (Appendix B).

REGISTER

Sanskrit-Komposita werden – wie im Text – häufig aufgelöst und unter dem Schlussglied aufgeführt; zum Beispiel *bhakti*-Guru s.v. Guru-Typen, hingegen *guru-bhakti* s.v. *bhakti*. Indische Termini und Fachbegriffe werden in der Regel an ihrer ersten Stelle übersetzt bzw. erklärt. Abgesehen von Anmerkungsverweisen (A.) beziehen sich Klammerverweise auf sinngemäss identische oder approximative Stichworte.

- Abhinavagupta 98(A.3a)
abhīr 89
ācāra 50(A.13)
 sad-ā. 13(+A.16)
 śiṣṭa-ā. 13
Ācārakkōvai(Ta.) 39(A.123)
ācārya 2, 8, 9(A.4), 14, 40f.(+A.131), 93(A.9), 95, 221
 (alt-)buddhistisch 2(A.11)
 śaiva-ā. 85, 112, 115f.(+A.33)
 als "säkulare" Lehrkapazität 75(+A.8)
 semantische Entwicklung 73-76
 vaiṣṇava-ā. 81
 als Veda-Lehrer 25
 i. d. vedischen Lit. 50-58(+A.13, 26), 62(A.16, 19)
ācārya-brahmacārī-Verhältnis 50-59, 80, 216
ācārya-han 57
ācārya-kula-vāsī 54
ācārya-putra 54(A.40)
Ācāryalakṣaṇam 252
 "Acharyas" 197
ācīriyaṇ (oder *ācāriyaṇ*;Ta.) 76(A.12)
 nūl-ā.(Ta.) 76(A.12)
 pōtaka-ā.(Ta.) 76(A.12)
 urai-ā.(Ta.) 76(A.12)
ācu-iriyāṇ(Ta.) 76(A.12)
adhikāra 10(A.8), 53, (68)
adhikārabhedavāda 227
adhikārī 95(+A.41)
Adhyātma-rāmāyāṇa 83(A.39)
Ādi- (oder Guru-)Granth 90(+A.65)
ādi-nātha 82
ādivāsī 35(A.108)
*Adoption, Adoptiv-*Verhältnis 56f.
advaita 92
 kevala-a. 86
 viśiṣṭa-a. 116
Advaita-Philosophie 139
Advaita-Vedānta 91f., (111)
Advayatāraka-upaniṣad 252
 "Affenschule", s.a. *Vaṭakalai* 219
Affiliation 56
āgama 93(A.14)
Āgama
 Literatur d. Ā. 98f.
 Religion d. Ā. 98f.
 Śaiva-ā. 114
 Theologie d. Ā. 113
Agni 51
Agni-Kult 50
Agnihotrī, S.N. 151, 155, 189
Agrarwirtschaft 48
ahaṃkāra 92f.(+A.19), 100(A.16), 140
āhavanīya 41
ahiṃsā 32, 55(A.55), 104(A.50), 137
Ahnenkult, s.a. śrāddha 57
Aitareya-āranyaka 68(A.69)
Aithal, P.K. 53(A.31), 248(A.1)
aiyar(Ta.) 110(+A.9), 128(A.103)
Ajātaśatru, König 67(A.57)
akṣamālā, s.a. rudrākṣa 21
Alchimie, spirituelle 226
Alfassa, M. 209(+A.85)
Alkohol 106, (157), 188
Alkoholverbot 206
allal(Ta.) 119(A.46)
Almosen, s.a. bhikṣā, dāna 29, 53(A.27), 242(A.100)
Alternativkultur, s.a. Entsager (-Kultur) 21f.
Ālvār(Ta.) 77(A.2), 112(+A.19)
ammāccī(Ta.) 164
amṛta 54(A.38)
Amṛtānandamayī, Mātā (Ammāccī) 165(A.25)
Anachoret, s.a. Einsiedler 25
ānanda 92
 parama-ā. 135(A.23)
Ānanda Mārga(ĀM) 182, 201
Ānandamayī Mā 161, 183(A.9), 208f.(+A.85)
Ānandamūrti, Shrī Shrī 196(A.40)
 "Anandashram" 209f.(A.85, 88a)
Anantha Murthy, U.R. 156
Andacht 22
anima 44

- anpu* 128(A.101)
antaryāmī 124
antevāsī 54, 70(A.83), 94(A.30)
 Anthroposophie 166(A.26), 177f.
 Anthroposophische Gesellschaft
 152(A.4)
 Antilopenfell, s.a. *mṛga-ajina* 21
 Antinomismus, überweltlicher 31,
 33
anubhava 132, 141
ātma-a. 132
sva-a. 96, 140
anugraha 80, 93(A.13)
para-a. 93(A.21)
anumāna 132f.(A.5, 6)
anūśiṣṭa 62(A.24)
apaisūnam 32
apakkuvaṇ(Ta.) 239
Āpastamba-dharmasūtra 16, 20,
 55f.
 Appar 85f., 112
 Apriorismus 238,
Āraṇyakas 59
Ārati-Lied(Ka.) 89
arcana 83f.(+A.39)
deva-a. 22
ar(a)hat 2(A.11)
araṇya 20
 Archetypus, s.a. *Guru* 225
arivar(Ta.) 110
arivu(Ta.) 128(A.98)
Arjun, (Sikh-)Guru 90
Arjuna, Pāṇḍava-Prinz 74(A.3),
 79ff., 159(A.9), 219
 Arkandisziplin 53, 66, 79, (102)
artha 15, 49(A.8)
parama-a. 15
puruṣa-a., s.v.
artha-jñā 48(A.6)
 Arthasāstra 9
aruḷ(Ta.) 113, 119, 127
Aruṇanti 116(A.33)
aruntavar(Ta.) 110
Ārya-Samāj 147
āsana 104f.(A.50, 51), 203
 Asche, heilige, s.a. *vibhūti* 114
 Askese, s.a. *tapas* 2, 20, 24, 55,
 68, 80, 86, 91, 118, 142
 v. Tieren 138(+A.36)
 Asket, s.a. *saṃnyāsī* 20, 23, 33,
 82(A.30), 115
 Asketengewand 21
 Asketenleben 21f.
 (Asketen-)Sitz 21
 Asketentum, s.a. *saṃnyāsa* 17, 25,
 31(A.90)
āśrama (Einsiedelei) 14(A.21), 18-
 23, 28, 44, 65, 138f., 220,
 245
 modern 158(A.7), 161(A.13), 183
 (+A.8), 189f., 193, 208f.(+A.
 85)
 (ā-) "Mutter" 209
āśrama (Lebensstadium) 14ff.(+A.
 21), 80(A.23)
atarkya 63
Atharvaveda 50, 78
ati-(varṇa-)āśramī, s.a. *atyāśramī*
 31, 244f.
atiguru(s) 41f.
atīta 107
ātman, s.a. *jīva-ā.* 60f.(+A.4,
 13), 69f.(+A.84, 88), 79(A.12),
 88, 92, 101(A.27, 33), 129,
 132, 136, 227(A.13), 233
 nicht lehrbar 70f.
parama-ā. 88, 105, 126, 133,
 140
ātman-brahman-Wirklichkeit 16, 72,
 (134), (136)
ātma-nivedana 83(A.39), 129
 Atre, P.K. 157(A.3)
 Atri, ṛṣi 133(+A.10)
atyāśramī 22(A.59), 31f., 34f.,
 43, 134
 Aurobindo (Ghose) 161, 164, 183,
 185, 187ff., 198, 205, 209
 Auroville 209(A.84, 85)
 Autorität, Anti- 154
 Autoritätshierarchie 39
 Autoritätssuche 39
 Autoritätsverfall i. Westen 170
 Autoritätsverhalten, gruppenge-
 rechtes 167
 Autoritätsverständnis i. Ost u.
 West 169f.
avadhūta, s.a. *Dattātreya* 17(A.
 32), 34, 134
Avadhūta-upaniṣad 34, 134
avasthā 117f.(+A.36, 38), 123f.,
 128(A.100)
avatāra 219
 moderner 161, 189
pūrṇa-a. 79(+A.17)
 Teil- 133
avatāra-Lehre, viṣṇuitische 113,
 120
avidyā 92
āyurveda-Heilkunst 9(A.5)

bābājī 164
Bādarāyaṇa, Religionsphilosoph 77
Baladeva 138
Banyanbaum (Ficus Indica) 69, 125
 (+A.85)
 Barmherzigkeit 3
Basava(ṇṇa) 36, 233(A.41), 238
Battegay, R. 193
Baudhāyana-dharmasūtra 12, 16f.,
 20
Bāul 242
Bāul-Bewegung 242
 Belehrung, s. Unterweisung, *upa-*
deśa
Benares 86
Berg(e) 20f.
Besant, A. 152, 154
Besessener 120
Besessenheit, Gott- 114
Bettler, s.a. *bhikṣu* 64
Bewusstsein, s.a. *Religiosität*,
 neue
 kosmisches 172, 215

- Bewusstsein (Forts.)
 neues religiöses 183
 Bewusstseinsweiterung 172f.,
 (178), 196f., 211
 Bewusstseinsmanipulation 180,
 196, 204
 Bhagavadgītā 28f., 32f., 40, 79-
 81, 86, 147, 201,
 bhagavān bzw. bhagavat 69(A.80),
 80f.(+A.24, 26), 83, 200(A.52)
 Bhāgavata-purāṇa 80, 82f., 131-
 137, 142, 199f.(A.48)
 Bhāgavata-Religion 131
 bhagavatpriya 80
 "Bhagwan", s.a. Rājneesh 200(+A.
 52)
 bhaikṣa, s.a. bhikṣā 55
 bhakta 32, 44, 67(A.61), 79-82,
 90, 98f., 113f., 163, 180,
 220, 233, 237, 244
 guru-bh. 230
 bhakti 29, 37, 43f., 78ff., 86,
 118, 123, 163, 165, 223, 228
 advaita-bh. 86, 131, 133
 demokratisierende Tendenzen d.
 bh. 79
 deva-bh. 83
 eka-bh. 86
 etymologisch 81(A.26)
 formative Elemente d. bh. 78f.
 guru-bh. 82f.(+A.38, 39), 85
 (+A.42), 91, 95(A.38), 98, 102
 (+A.37), 116, 129, 133, 186,
 232f.
 historische Ursprünge d. bh. 77
 (+A.2)
 Klassifizierungen d. bh. 83(+A.
 39)
 parā-bh. 78(A.7)
 pastorale Umgebung d. bh. 77
 (+A.6)
 śaiva-bh. 113ff.
 śiva-bh. 113
 bhakti-Bewegung(en), s.a. (bhakti-)
 Schulen 43, 84, 86, 146, 187
 bhakti-Heilige 28, 77(A.2), 209
 (A.85), 224, 227-247
 bhakti-Kulte 79, 98, 218
 bhakti-mārga 78, 86, 129, 131,
 180, 199(+A.48), (217), 224
 bhakti-prasāda-Komplementarität
 78, (80), 114, 229
 bhakti-Religiosität 77, 162
 bhakti-Tradition(en), s.a. (bhak-
 ti-)Schulen 35, 77, 143, 189,
 219f., 238, 246
 Bharadvāja, rsi 21
 bhāraṇyāsa 82
 Bharati, A. 188
 Bhartṛhari, Philosoph 104(A.48)
 bhava(-Theorie) 84
 bhāva 165(A.25)
 sva-bh. 184
 bhavi(Ka.) 90(A.67)
 Bheraghat 24(A.64)
 bhikṣā 64(A.42)
 bhikṣu 17(A.32)
 bhoga, s.a. (bhoga-)Yoga 93(A.15)
 bhukti 237, 250
 bīr(Alt-Hi.) 232
 bla-ma(tibet.) 3, 170
 Blavatsky, H.P. 152
 Blutsverwandtschaft 57
 bodhaka 101
 bodhisattva 2f., 125(A.85)
 Brahmā 12, 16(A.30), 41f., 51(A.
 16), 82(+A.34), 105, 111, 116,
 125(A.85), 133, 249(A.4)
 Brāhma-Samāj 147
 brahmacārī 2, 15ff., 25, 29f., 50
 (+A.14)-57, 60, 64(A.39), 75,
 94f.(+A.30), 163, 188, 217f.
 naiṣṭhika-br. 15, 20, 57, 71,
 125, 210(A.88)
 brahmacarya 16f.(+A.28), 50f.(+A.
 17), 54f., 59(A.2), 64f., 68
 (A.72), 71, 104(A.50)
 brahma 12, 15, 41f., 50(+A.14),
 60f., 63(+A.50)-67, 70ff.(+A.
 97, 102), 74(A.3), 82, 92ff.
 (+A.23), 96(A.45), 101(A.27,
 32), 104f.(+A.48), 126, 140,
 237
 para-br. 124(A.79), 126
 brahma-niṣṭha 63(A.27)
 brahma-randhra 105
 brahma-sama 60
 brahma-varcasā 72(A.105, 106)
 brahman-Erfahrung 68
 brahman-Erkenntnis, s.a. (brahma-)
 vidyā 67f.(+A.72), 71(+A.97)
 brahman-Forscher 67
 Brahmān, (Gott) 66
 brāhmaṇa, s.a. Brahmane 11f., 64,
 75, 134
 Brahmane(n) 11ff., 21, 25, 32,
 48f.(A.5), 53, 56, 64, 151
 Brahmanenmord, s.a. ācārya-han
 57(A.68)
 Brahmanenskala 56(A.61), 64(A.
 39)
 Brahmanismus 20, 59, 76, 221
 Brahma-sūtras 77
 Brennholz 67
 Brent, P. 165, 224(+A.4)
 Brhadāraṇyaka-upaniṣad 20, 60f.
 (+A.8, 15), 63f.(+A.26)
 Brhadratha, König 68
 Brhaspati 52(+A.21)
 Brunton, P. 164
 Buddha 2(A.11), 125(A.85), 175,
 189
 buddhi 134(A.16, 17), 136
 buddhīndriya 140
 Buddhismus 2ff., 59, 61(A.8), 147
 alter B. 2
 chinesischer B. 3
 Mahāyāna-B. 2f., 139
 moderner B. 175, 177
 tantrischer B. 3
 tibetischer B., s. Lamaismus
 Zen-B. 174

- Caitanya 84
 Caitanyas Nachfolger 219
akṛa 99, 104-107, 118(A.38),
 205, 248(A.3)
 Cakradhar 22(A.59), 27ff., 31ff.
 (+A.88, 101), 134, 162(A.18),
 242(A.100)
 Callewaert, W.M. 130(A.109)
camār 162(A.18)
camarttu(Ta.), s.a. *samartha*(Skt.)
 Campantar(Ta.) 112
 Campbell, A.J.D. 104(A.49)
 Campu(Ta.; Skt. Śambhu), (Śiva)
 128f.
 Candrasekharendra Sarasvatī, Śrī,
 Śaṅkarācārya v. Kāñcī 164
 Caṅkam-Hymnen(Ta.) 112
 Caṅkam-Literatur 56(A.63), 77(A.2)
 Caṅkam-Zeitalter 76, 109ff.
 Caṅkara(Ta.; Skt. Śaṅkara), (Śiva),
 s.a. *śaṅkara* 128f.
cāṇḍor(Ta.) 110
 Carāka-saṃhitā 9(A.5)
carama-ślōka 42, 81
carāṇa 49
 (car-)kuru(Ta.), s.a. *sadguru* 76
 (A.12)
 Carstairs, G.M. 27(A.71), 38
caryā 99, 114, 118, 125
 Cēkkilār(Ta.) 113f.
cela, s.a. *śiṣya* 90
celā(Hi.) 90
 Cenker, W. 164
 Cēyōṇ(Ta.) 112
ch'an(na)(chinesisch), s.a. *zen(na)*
 3(A.17)
 Chāndogya-upaniṣad 15, 39(A.123),
 60, 62, 65f., 69
 Charisma d. Gurus 26, 30(A.85),
 (100), (161), 199, 213, 245ff.
 (+A.115)
 Institutionalisierung d. Ch. 207
 Charan Singh 161
 Chassidismus 1f.
chātra 57(A.66)
 "Chinmaya Mission" 188f.(+A.29),
 208
 Chinmoy, Śrī 186(A.25)
 Christentum, s.a. Mission 145f.,
 155(A.17), 171, 208
 indisches Chr. 35(A.108)
 orientalisches Chr. 1
cidrūpa 140
 Cinmayānanda, Svāmī 188
cintā 72
cintāmaṇi 142
 Ciruttōṇṭar(Ta.) 114f.
cīṣaṇ(Ta.; auch *cīṣyaṇ*, *cīṭaṇ* s.v.)
 s.a. *śiṣya* 76(A.12)
cit(bzw. *cid*-) 92
mahā-c. 140
cīṭaṇ(Ta.) 76(A.12)
 Civa(Ta.; Skt. Śiva s.v.) 128f.
 Cōla-Dynastie 113
 Colebrooke, H.T. 147
 Coomaraswamy, A.K. 2(A.11)
 Cūḍālā, Königin 140, 142, 159f.,
- 237
 Cūḍālā-Episode 131, 139-142, (218)
cummā-v-iruttal(Ta.) 127f.(+A.100)
 Cuntarar(Ta.) 112
cūṭakkāraṇ(Ta.) 128(A.100)
 Dādū 37, 85, 136f., 141, 231ff.
 (+A.36, 41), 235
 Bāñī(Rāj.) 235
daivā-vaśa 135
dakṣiṇa 41
dakṣiṇā 57
guru-d. 57
veda-d. 57
 Dakṣiṇāmūrti, (Śiva) 125ff.(+A.
 85), 130, 132(A.3), 236(A.59)
 Dakṣiṇāmūrti-stotra 126(+A.91)
 Dakṣiṇāmūrti-upaniṣad 125f.
dama 228
dambha 93(A.17), 100(A.15), 241
dāna 24, 71(A.94), 242(A.100)
darśan(a)
d. Gurus 101, 162f., 231
guru-d. 121, 163(A.21)
 modern 198, 212
 als (philosophisches) Denkmodell
 77(+A.4)
dās(a)(Hi.[Skt.]) 91
 Daśakumāracarita 8(A.2)
daśanāmī 97(A.48)
 Dasgupta(Das Gupta), Sh.(Bh.) 216
dāśya 83f.(+A.39), 242(A.100)
 Dattātreyā 34, 125(A.85), 131,
 133-137(+A.10, 11), 160, 218,
 237
daung(Rāj.), s.a. *dhong(i)* 157
dayā 32, 93(A.12), 95(A.35), 101
 (A.28), (102), 208
 Dayānanda Sarasvatī, Svāmī 188
 Dekhān 86
 Denken
 indisches 167ff.
 neuzeitlich abendländisches
 167f., 177(+A.57)
deśika 227(+A.12)
 Dethlefsen, Th. 178
 Deussen, P. 148(A.14), 185
 "Dev-Guru Bhagvān" 151
 Dev-Samāj 151
deva-sama 60
 Devala, *smṛti*-Autor 56(A.61), 64
 (A.39)
devatā
grāma-d. 111
iṣṭa-d. 43(+A.138), 83, 98,
 108, 248
 Devī 78, 98(A.5), 209, 240
 Devotionalismus, s.a. *bhakti* 75
dhanurveda 9(A.5)
 Dhanvantari 226(A.11)
dhāraṇā 105(+A.50)
dharma 13(+A.16), 17f., 28, 31ff.,
 35, 54, 56,, 62, 74, 79, 91,
 (134), 245
āśrama-dh. 39, 217
mokṣa-dh. 18, 237

- dharma* (Forts.)
 neohinduistisch 184
sādhāraṇa-dh.s 17f. (+A.41), 29, 32f. (+A.98)
sāmānya-dh.s 17
saṃnyāsa-dh. 32
śāntāna-dh. 164
 spiritueller *dh.* 33
sva-dh. 15, 56
 neohinduistisch 184
varṇāśrama-dh. 18f., 33f., 42 (A.132), 134, 184, (225)
dharma-kṣetra (Hi.-U. *dharma khand*) 158f. (+A.9)
dharma-Lehre 39
dharma-Vorträge 163
Dharmaśāstras 11ff., 32(A.92), 99
Dharmasūtras 11ff., 216
dhārmika 54(A.43)
dhātṛ 79(A.14)
dhobī (Hi.) 37
ḍhong(ī) (Hi.-Mar.) 157(A.3a)
dhyāna 3(A.17), 104(+A.49, 50)-107, 176, 241
dhyāna-śloka 126
 Dichotomie, kulturgeographische, zw. *vana* u. *kṣetra* 25f. (+A.69), 220
dīkṣā, s.a. *upanayana*, Einweihung 44
ācārya-abhiṣeka-d. 125
 v. Asketen 59(A.2)
bhāvanā-d. 122
cakṣu-d. 122, 235(A.56)
(guru-)d. 121
jñāna-d. 122
kriyā-d. 122
mānasa-d. 122, 235(A.56)
nayana-d. 122
 neohinduistische *d.* 197ff.
śaiva-d. 114f.
śaivī-d. 122
samaya-d. 125
śāstra-d. 121
sparśa-d. 122, 235(A.56)
 tantrische *d.* 99, 102ff., (+A.40), 107, 115, 148, 222, 231
vācaka-d. 123, 235(A.56)
 vedische *d.* 2(A.11), 51(A.16, 17)
yoga-d. 123
Dīkṣā-tattva-prakāśa 102(+A.38)
 "Divine Life Society(DLS)" 183
 "Divine Light Mission(DLM)" 182, 184f, 188(A.30), 197ff., 201
 "Divine Light Zentrum(DLZ)" 193ff. (+A.39, 39a)
 Dogma
 d. Gestalt d. Gurus 186
 d. Unfehlbarkeit d. Gurus 192
 Dorfgrenze 20
 "Dorf"-Guru, s. (*grāma*)-Guru
 Dorf- und Hofkultur 25
 Draviden 98(A.6)
 Drogenverbot 206(+A.73), (230)
 Drona 75(A.7)
 Druiden, keltische 47
 Dumont, L. 17, 25, 34f., 50(A.11)
 Dürckheim, K.G.v. 173f.
dviḥ 51
 Eckankar 185(A.17)
 Eckhart, Meister 169
 Eheleute, Beziehung zw. (39, A.123), 52, (54), (102)
 Einsamkeit 17
 Einsiedlei, s.a. *āśrama* 21f., 138
 Einsiedler 22f., 25, 50
 Einweihung, s.a. *dīkṣā*, *upanayana* (80), 85(A.42), 99, (100), 103, 114, (184), 197f.
 Gruppen u. Masseneinw. 197
 Zeitpunkt d. E. 230f.
 Ek(a)nāth(a) 85, 228f., 233, 243, Gāthā(Mar.) 87(A.51)
 Ekanāthī-Bhāgavata(Mar.) 229
 Eliade, M. 2(A.11)
 "Eltern"- bzw. Paar-Guruschaften 209f. (+A.85)
 Eltern-Kind-Verhältnis, s.a. Adoption, Affiliation, Blutsverwandtschaft, Mutter-Kind-Verh., Vater-Sohn-Verh. 36-39(+A.121), 41ff., 210, (230)
 Emerson, R.W. 147
 Empedokles 1
 encounter movement 178
 Entethnisierung 149, 184
 Entfremdung
 kulturelle E. 186, 192, (203)
 zw. Meister u. Schüler 187, 198, 212
 Enthumanisierung 168
 Entritualisierung 149, 184
 Entsager, s.a. *saṃnyāsī* 17, 20, 24, 26, 30, 32, 35(A.112), 50 (A.11), 63
 Entsager-Gesellschaft 21
 Entsager-Kreise 21, 139
 Entsager-Kultur 21, 110
 Entsagerleben 23
 Entsagertypus 21
 Entsagung, s.a. *saṃnyāsa* 17, 29, 37, 43, 60(A.4), 67, 79, 132, 219, 228
 äussere E. 28, 30, 32
 innere E. 18
 i. Rājneeshismus, s. Neosannyas
 Entwurzelung, soziale 186, 192
 Epen, s.a. Mahābhārata, Rāmāyaṇa 23
 Eranos-Kreis 178(A.60)
 Erhard, W. 185(A.17)
 Erkenntnis, s. *jñāna*
 Erkenntnismittel, s.a. *pramāṇa* 132(+A.6), 136, 141(+A.48)
 "Erleuchtung" 176
 Erlösung, s.a. *mokṣa* 40
 ein Gnadenakt d. Guru-Gottes 231
 Sehnsucht nach *m.*, s.a. *mumukṣu-tā* 226, (228)
 v. Tieren u. Pflanzen 138f.
 Ernst, K. 193

Erziehung, indische 36-39(+A.121), 167
 aus psychoanalytischer Sicht 37f.
 Erziehungsstätte(n) 21
 Wirtschaftsgrundlage d. E. 66
 Erziehungssystem, brahmanisches, s.a. (*varṇāśrama*-) *dharma* 11-19 (+A.44)
 Eschmann, A. 26(A.69)
 Ethik, brahmanische, s. *dharma tat-tvam-asi*-E. 185
 Evolution 151
 Evolutionsdenken 178, 185, (189)
 Exorzismus 164

Familie
 Gross- 37, 39, 41
 d. Guru bzw. *ācārya* 20f., 56f., 127
 Familiengründung (58)
 Fasten 71(A.94)
 Findhorn 179
 Finger, E. 193(A.39), 195(A.39a)
 O'Flaherty, W.D. 17
 Foetus 51
 Forschung, indologische 5f.
 Frau(en)
 als *ācāryas* 9(A.4), 210(A.88)
 als *āśrama*-*"Mutter"* 209(+A.85)
 familiäre Stellung d. Fr. 38(A.121)
 religiöse Stellung u. Funktion d. Fr. d. *ācārya* 210(A.88)
 i. d. *bhakti* 86(+A.46)
 zur üblichen Schülerschaft nicht zugelassen 38(A.121)
 als *Śiṣyas* 66(+A.56)
 soziale u. psychologische Entwicklung d. Fr. 38(A.121)
 sakrale Macht d. Fr. 109
 Fromm, E. 168(A.29), 178, 199(A.47), 221

Gajendra, s.a. *Indradyumna* 139
 Gandhianismus 208
 Gaṇeśa, s.a. *Viṇāyaka* 98(A.5), 112
 Ganz Andere, das 33
 Ganzheit, leibseelische 166, 172, 174
garbhādhāna 75
 Gārgī *Vācakaṇvī* 66(A.56)
 Gārgya *Bālāki* 67(A.57)
gārhapatya 41
 Gautama, *ṛṣi* 21
gāyatrī, s.a. *sāvitrī* 51(+A.19)
 Gebet, s.a. *japa*, *stotra*, *stuti* 61, 64, 72, 82
 Gebser, J. 169
 Geburt, s.a. Wiedergeburt
 Einmaligkeit d. menschlichen G. 229(A.23a)
 Geburtenkreislauf, s.a. *saṃsāra* 61, 228f. (+A.23a)
 "Gegenkultur" 171, 184f.

Gegensätze, s. Spannung(en)
 Geheimbünde 1
 Gehorsam, s.a. *Śiṣya*, s.v.
 Anspruch auf G. seitens Älteren u. sozial Höherstehenden 38
 d. Sohns gegenüber d. Eltern 41
 Geisterglauben 111
 Geisteskranker 120
 Geldner, K.F. 139(A.44)
 Gelehrsamkeit, s.a. Schriftgelehrt-heit 70
 Gelehrter
 Traditions-, s.a. *pandita* 25
 Gelübde, s.a. *vrata* 102, 120, 242 (A.100)
 Schweige- 236
 Treue- 20
 Geschlechtsverkehr 157
 Gesetz(e), brahmanische(s), s. *dharma*
 Gewaltlosigkeit, s.a. *ahiṃsā* 137
 Gewissen
 persönliches G. 39
 soziales G. 45, 110
 Gheraṇḍa-*saṃhitā* 97(A.1)
 Gleichnisse f. d. Guru-*Śiṣya*-Verhältnis
 Brennglas-Papier 122
 Ehemann-Gattin, s.a. (Braut-) Mystik 102, 232f.
 Fährmann-Insasse(n) 88f., (94), 226, (228), (237)
 Geflügel/Schildkröte/Fische- Eier/Brut 122
 Herr-Diener 9, 234
 Hirte-Schaf 88f.
 König-Königin 230 120
 König-Königssohn 117, 120
 König-Minister 9, 102
 Kuh-Melker 89
 Meer-Welle 233
 Mittelpunkt-Kreis 169f.
 Musiker-Flöte 89
 Mutter-Kind/Säugling 88f., 236
 Sämann-Feld 157(+A.6), 231
 Schlangenbeschwörer-Schlange 232
 Sehender-Blinder 28
 Töpfer-Ton 88f., 232
 Vater-Kind/Sohn 142, 233f.
 Verehrungsobjekt-Verehrer 233
 Gleichnisse f. Schülertypen
 Blüten-Blätter-Zweige etc. eines Baums 232
 Blütenduft 232
 Gnade, s.a. *anugraha*, *arūḥ*, *prasāda*
 Erfahrung d. G. 229, 232
 d. Gottes 78-81, 113, 119, 180, 229
 d. Gurus 103, (113), (122f.), 129, 230f.
 für Recht 33f.
 Viṣṇus 79
 Gnadenakt 70
 Gnadenerweisung 80, 229, 237
 Gnadenreligion 123
 Gnānānanda, Sadguru 200
 Gnosis 91, 107, 163

- Gobind Singh, (Sikh-)Guru 90
 Godavarī Mātājī, Satī 209(A.85)
 Gorakhnāth 246
 Gorakṣa-śāta 97(A.1)
 gosvāmī 85
 Götterverehrung 22
 Gottesliebe, s. *bhakti*
 Grabstätten, s.a. *samādhi* 161
gravis (auctor) 74(A.3)
 Grenzwissenschaften 177
gr̥hastha 15ff., 25, 29f., 57, 163, 217, 219
gr̥hastha-āśrama 16, 32
gr̥hastha-dharma 32
 Grof, St. 178
 Gros, F. 77(A.2)
 Gross, D. 185(A.17)
 Grundsatz, pädagogischer 1
 Gruppe 39
 Gruppenerfahrung 202, 212
 Gruppen-Identität, religiöse und soziale 10(+A.8), 26, (192)
 Gruppen-Religion 17
guṇa 120(+A.54), 126
gupta-rūpa 101(A.33)
gurmukh(Gur.) 90
guru(Ta. *kuru*), s.a. Guru 48, 54, 63, 78(A.7), 94(A.26), 103, 156
 Manus Definition v. g. 75
 semantische Entwicklung 73-76
 sprachhistorisch 73-76
 Volksetymologien 74(A.1), 76(A.12), 101(+A.32, 33)
 Guru, s.a. *guru*, Guru-Institut, Guru-Typen, Guruschaft etc.
 archetypische Erscheinung d. G. 241
 Charisma d. G., s.v..
 Entgeltung, Entschädigung d. G., s.a. *dakṣiṇā* 57, (66, A.56), 101, 187(+A.27)
 Familie d. G., s.v..
 Füße d. G. 82ff., 121
 Verehrung seiner F., s.a. (*pāda*-)*pūjā* (*gurupāda*-)seva 83, 107, 115, 162(+A.18)
 Gegenwart d. G., s.a. *darśan(a)*, *satsaṅg(a)* 242ff.(+A.100)
 Haftbarkeit d. G. für d. Schülerschaft 193, 195
 Handauflegung d. G. 27(A.71)
 Ich-Inflation d. G. 45
 Ineffabilität d. G. 88
 Kriterien d. Meisterschaft d. G. 235f., 241-247
 Lebenselixir d. Schülers 230
 Lehrbefugnis d. G. 245
 List d. G. 128f.(+A.100)
 als magischer Heiler 192
 Manifestation d. G. 119, 231 (+A.30), 236
 als Mentor 23
 Notwendigkeit d. leibhaftigen G. 237
 Prüfung d. G. 180, 229, 238, 240-243
 Selbstdarstellung d. neohindu-
- istischen G. 189f., 193f.(+A.39), 198, (200, A.51), 222
 Selbstdeifizierung d. neohinduistischen G. 189f.
 Sendungsbewusstsein d. G. 245
 sozialpsycholog. Funktion d. G. 34, 43f., 179
 soziale u. psycholog. Rollen 180, 236, 248-251
 als Theurg 192
 als Vater-Mutter-Ersatz, s.a. Eltern-Kind-Verhältnis 194, 210(+A.88a)
 Verantwortung d. G. 226, 228
 Verehrung d. G. 23, 43, 75, 81, 113ff., 189, 194, (227)
 seiner Füße, s. Füße d. G. seiner Kleidungsstücke u. Reliquien 84, 210(+A.88a)
 in d. Versenkung 233
 im Vergleich zu d. heiligen Schriften 25
 als Verkörperung d. *brahman* 238
 im Zentrum d. Heiligen 25
 Zorn d. G. 232(+A.36)
 als "zweiter Vater", s.a. Vater-Sohn-Verhältnis 37, 42
guru-dev(Hi.) 91, 165(A.25a)
guru-dvāra 90
 Guru-gītā 98, 101(A.27, 32), 103, 249(A.7)
 Guru-Gott-Verhältnis, s.a. *guru-dev* 25, 41f., 51, 55, 78, 81-84, 91, 100, 113, 136, 219f., 229, 238, 244
 Guru-Hierarchie(n) 6, 39(+A.123), 41f., 221(+A.5)
 Guru-Institut, s.a. Guru-Śiṣya-, Meister-Schüler-Verhältnis, Guru-Typen
 historisch, s. d. Inhaltsverz.
 im *haṭha-yoga* 97(A.1)
 im Śivaismus Kashmirs 98(A.3a)
 bei d. Nātha-Yogīs, s.a. Nātha-panthīs 97(A.1), 246
 im Neohinduismus 148ff., 182-215
 bei d. Pāśupatas 97(A.1)
 im (klassischen) Yoga 97(A.1)
 Guru-Kritik
 am *ācārya*-Guru-Institut 73
 am Guru-Śiṣya-Verhältnis d. Upa-niṣaden 73
 am *māhānt*-Guru-I. 85(A.42)
 am modernen Guru-I. 156-161, 180, 182-215
 seitens d. indischen Intellektuellen 156-161
 seitens d. indischen Landbevölkerung 157
 seitens d. *sants* 86-89, 238-247
 eine Tödsünde d. spirituellen Entwicklung 212
 verderblicher Einfluss d. G.-K. 230
guru-kula 102
guru-kula-vāsī 54

- guru-paramparā*, s.a. *vaṃśa*, Suk-
 zession 29(A.82), (73), 82, 94,
 103, 163, 184, (222)
Guru-Pluralismus 13f.
 altindischer G.-Pl. 58
 moderner G.-Pl. 179, 192, 205
Guru-Prozessionen 162
guru-pūrṇimā 186
guru-śiṣya-sambandha 5
Guru-Śiṣya-Typen, Pluralität v. 83
Guru-Śiṣya-Verhältnis, s.a. Eltern-
 Kind- bzw. Mutter-Kind-, Vater-
 Sohn-Verhältnis, Gleichnisse,
 Identität, Meister-Schüler-Verh.
 Entmystifizierung d. Verh. 154
 Gefälle zw. G. u. Ś. 236
 Kommunikationsformen d. Verh. 70,
 130, 139, 218, 220, 235, (237),
 245, 247
 Kontinuität u. Wandel d. Verh.,
 s.a. Kontinuität, Wandel 224f.
 religionssoziolog. Standort 19-25
 wechselseitige Lebensverpflich-
 tung zw. G. u. Ś. 180
 wechsels. Liebe 80
 wechsels. Loyalität u. Schutzdek-
 kung 56f.(+A.66), 230
 wechsels. Prüfung 212, (102)
 wechsels. Vertrauen 230
 Zweckbestimmung d. Verh. 36,
 (180), 244
Guru-Städte 209(+A.84)
Guru-stotra 42, 248-251
guru-śuśrūṣā 80(A.20)
guru-talpa 57
Guru-Tradition, s.a. *guru-paramparā*
 148
Guru-Typen, Typologie d. *Guru-Insti-*
tuts 73-76, 217-222
ācāra-G. 219
ācārya-G. 30, 52, 76, 82, 217-
 222,
ādi-g. 82, 85, 97(A.1), 107, 126
aja-g. 82(A.34)
aparā-(*vidyā*-)G. 221
arul-G. 113f., 119, 124(+A.79),
 224, 228f.
ātma-G. 133, 140f., 159, 227,
 237f.
sarva-ā.-G. 136, 160
 äusserer G. 160, (174)
avatāra-G. 81, 85, 163, 218
bhakti-G. 91, 96, 133, 159, 200,
 218ff.
carācara-g. 249(+A.4)
dev(a)-G. 81, 132, 151, 218
dharma-G. 31, 34, 219, 222
dīkṣā-G. 148, 221f.
 Familien-G.s, s.a. *kula*-G. 17
 Götter als G.s 137ff.(Viṣṇu), 218
grāma-G. 164f.(+A.25), 218
granth-G.-Kult 90
 innerer G., s.a. *ātma*-G. 159f.,
 190
jagad-G., s.a. *Jagadguru(s)* 82,
 97, 163, 217, 245, 250
jaṅgama-G. 36, 222(A.9), 238
jīvanmukta-G. 218
jñāna-G. 91-94, 124, 142, 159,
 200, 218ff.
kaccā-G. 156
 Kinder als G.s 135
 Klan-G.s 17
 Klassen-G.s 17
kṣetra-G. 30, 32, 217, 220
kula-G. 58
loka-(*saṃgraha*-)G. 219
mahānt-G. 85(+A.42), 217
mauna-G., s.a. *mauna* s.v. 28,
 109, 120, 126-130, 158(A.7),
 218; -Tradition 235f.(+A.59)
 Menschen-G. 135, (218)
mokṣa-G., s.a. *saṃnyāsi*-G. 25,
 31, (219), 222-247
na-g. 157
 Natur-G. 135, 137, 218
 Naturerscheinung als G. 134-137
pakkā-G. 156
pañḍita-G. 221
parā-(*vidyā*-)G. 221
parama-g., -G. 73, 88, 126, 190
 Priester-G., s.a. *purohita*-G. 49f
 (Proto-)saṃnyāsi-G. 50, 59
 Pseudo-G., s.a. (Pseudo-)Heiliger
 75(A.8), 185(A.17), 238f.(+A.
 75), 246
purohita-G. 30, 58, 217
kula-p.-G. 58
rāja-p.-G., s.a. *rāja-g*. 58(A.74)
rāja-g. 9, 23(A.61)
śabda-G. 88(A.54), 90(+A.65),
 141, (235), (244)
sad-g., *sadguru* s.v.
śakti-G. 218
saṃnyāsi-G. 25, 27, 29-35(+A.82),
 43f.(A.139), 57ff., 64, 73, 76,
 97, 133, 150, 217-222
 als "demokratisierte" Institu-
 tion 35
 religionspädagog. Funktionsbe-
 reich 224-227
 soziale Schutzfunktion 33f.
 soziolethische Funktion 159,
 165
 als soziokultureller Integra-
 tionsfaktor 35(+A.109)
 überethische Lebensweise, s.a.
atyāśramī, *jīvanmukta* 34
 übersoziale Stellung, s.a.
atyāśramī 34f.
sant-G. 85-90, 141, 224, 235(A.
 56)
sarva-loka-G. 136
satguru, *satigur* s.v.
siddha-G. 218
śikṣā-G. 221f.
śivā-g. 120ff.
 Stammes-G. (35, A.108), 218(+A.3)
tantra-G. 97, 99-107, 120, 200,
 218, 220
 Tier-G. 135, 137, 218
upag. 58
vāc- bzw. *vāg*-G. 218
vana-G. 30, 32, 137ff., 217, 220

Guru-Typen(Forts.)
vibudha-g. 52(A.21)
 weisse G.s 185(+A.17)
guru-vāda, *Guru-vāda* 97, 216(+A.1)
 Guru Mahārāj Jī 182, 187ff.(+A.30),
 198, 210(A.88a)
guruḍam(Hi.) 156
 Guruschaft 8(A.1)
 moralische Verpflichtung zur G.
 27
 Paar-Guruschaften, s. "Eltern"-G.

Haben-und-Sein-Polarität, s. Polarität

Hacker, P. 67(A.64a), 78, 145(+A.3), 184
haṃsa 94(A.29)
paramahaṃsa, s.v.
 Hara, (Śiva) 123f.(+A.69, 79)
 Hara, M. 76
 Hari, (Viṣṇu) 84(A.39a), 223, 226
 Hāridrumatā Gautama, ṛṣi 67(A.64)
harijan 11
Hārīta, ṛṣi 21
Harivaṃśa 82(A.34)
Hathayōga-pradīpikā 97(A.1)
 Haushälter, s.a. *gṛhastha* 16
havis 55
 "heilig" und "profan" 12(A.12)
 Heiliger, s.a. *sant(a)*
 Natur- u. Tierheiliger 28, 131, 137ff., 217
 Pseudo-H. 26, (110), 157(+A.3, 4), 238, 240(A.88)
 religionstypologisch 4
 Waldheiliger 138(+A.33)
 Furchtlosigkeit d. W. 138
 Heilung 164, 178, 190, 204
 Geist-H. 198
 Heiratsritual 51f.(+A.17)
 Herz 52
 Herzenshöhle 70(A.84)
 Hesychasten 1
 Hierarchisierung 167
 Himālaya 152, 198
 Hinduismus
 Definition d. H. 10(A.7)
 Neu- bzw. Neo-H. 145-150, 182-215
 Volksreligion d. H. 145f.
 Im Westen 182
 Hingabe, s. *bhakti*
 Hippie-Kultur 178
Hiranyakeśi-grhyasūtra 52
 Hofstetter, P. 137
 Höhle(n) 20
homa 55, 61, 241
 Humanistische Psychologie 178
 Hummel, R. 177, 182f., 191, 201 (A.55)
 Human-Potential-Bewegung 159, 178
 Hütte, s.a. *kuṭī*, *maṭha* 20ff.(A.50)
 Hüttenbesitzer bzw. -besucher, s.a. *kuṭīcaka* 20, 23

Ich-Überwindung 225(A.5)
 Identität
 zw. Gott u. *bhakta* 234
 zw. Guru u. Selbst 108
 zw. Guru u. Śiṣya 72, 107f., (126), (232), 234, 243f.
 weltliche I. 228
 Idolatrie 90
 Indīra Gāndhī 202(A.60)
 Individual-Religion 17
 Individualität, s.a. Persönlichkeit- 44, 75
 Tod d. I. 228
 Individuum 10(+A.8), 38f., 60, 167
 Indologie, s. Forschung, indolog.
 Indra 51, 64f.
 Indra-Kult 50
 Indradyumna, König 138
 Initiation(en), s.a. *dīkṣā* 80, (85, A.42), 196ff., 207, 226
 Käuflichkeit v. I. 196
 per Post 197
 Initiationsmeister 2(A.11), 4, 226
 Initiationsucht 196
 Initiator 56, 197
 Inklusivismus 78, (167), (186), (192), (201)
 Inkulturation 185
 d. christlichen Missionare 185 (A.16)
 "Innerung" 166(+A.27)
 Institutionalisation 25, 174
 Intellektualismus, s. Gelehrsamkeit
 Internationale Gesellschaft f. Kṛṣṇa-Bewusstsein (ISKCON) 182, 184ff., 189, 198f., 201, 206, 208
 Introversion 225f.
 Intuition 60(A.6), 171f., 176(A.52), 193
 Inzest 57
 Irrationalismus 173, (179f.)
 Islam, s.a. Sufismus 35(A.108), 90
īśvara 82f., 97(A.1), 132f.
parama-ī. 79
īśvara-praṇidhāna 104(A.50)
 Iyengar, B.K.S. 42(A.132)

jagadguru, s.a. Guru-Typen 25
Jagadguru(s) d. Śāṅkara-maṭha 23, 162ff.
 Jäger 137f.(A.32)
 Jägerkulturen 137
 Jakob, H. 204(A.66)
 Janaka, König 64(A.39), 221(A.5)
Jānaśruti 66(A.56)
japa 22, 241
mantra-japa 104ff.(+A.48)
japya 22
jāti 11(+A.10), 27
jayantī 186
 Jesus 152, 189
 Jesus-Bewegung 177
jijñāsā 228
 Jinismus 2(+A.11), 35(A.108), 59

jīva 92, 126, 133, 140
jīva-ātman 92, 105, 126
jīvanmukta, s.a. *mukta* 26, 28ff.,
 33, 107, (113), 114, 120f.,
 123f., 134, 138, 219, 244f.
 als Verkörperung d. Naturrechts
 33(+A.100)
 als Verkörperung der *sādhāraṇa-*
*dharma*s 32
 sein Wirken im *kṣetra*, ein Gna-
 denakt 29
jñāna 72, 91-96, 99, 102, 114,
 118, 123, 125, 217, 223f., 241
ātma-jñ. 55(A.54), 63(+A.26),
 102, 140, 250
para-jñ. 120, 124(A.79)
pāśa-jñ. 121
paśu-jñ. 121
pati-jñ. 121, 123
samyag-jñ. 94(A.27)
vijñāna, s.v.
jñāna-mārga 60, 77, 80, 85f., 91f.,
 125, 131, 163, 180, 199
 moderner *jñ.-m.* 154, (200)
jñāna-prasāda 72
jñāna-Tradition 143, 159, (162),
 220, 226(A.9), 238
jñāna-vigraha 131(A.2)
jñāna-yogī, s.a. *jñānī* 33, 163
Jñāneśvar(a) 27f., 36(A.113), 85,
 88, 162(A.18), 230, 232ff.,
 243f.
Jñāneśvarī(Mar.) 27f., 40, 86,
 162(A.18), 227(A.14), 230(+A.
 28), 232ff.
jñānī 123, 229(A.22)
ātma-jñ. 143, 159, 244
brahma-jñ. 244
jñātr 62(A.23)
 Jones, W. 147
 Jugendreligionen 177(+A.58)
 Jung, C.G. 44, 178
 Jünger, religionstypologisch 8(A.1)
 Jünglingsweihe, s.a. *upanayana* 51

Kabīr 28, 45, 84ff.(39a), 88ff.,
 141, 213(A.93), 224, 227f., 235
 (sākhī) 87ff., 128(A.100), 223,
 226ff.(+A.23a), 231, 235, 238-
 241(+A.88, 93a)
 Kakar, S. 37
 Kālī 165(A.25)
kali-yuga 84, 199(A.48), 224,
 (239)
 Kalifornien 171
kalivarjya 187(A.27), 199(A.48)
kalpa-yuga 40, 125
kalyāṇamitra 2(A.11), 3, 142
kāma
 als Lebensziel 15
 d. *saṃnyāsī* 26(A.70)
kāmadhenu 61(A.13), 89
kamaṇḍalu 21
Kāmasūtra 9(A.4)
kaṇakkāyaṇ(Ta.) 76(A.12)
Kāñci(puram) 162ff.(+A.19)

"Kanya-Kumari-Sthan" 209(A.85)
karma
 als Gesetz, Vergeltungskausali-
 tät 10(A.7), 15(A.22), 17,
 122f., 152(A.4)
 als bindende Handlung bzw. deren
 Folgen, s.a. (*karma-*)*mala*
 103, 117ff.(+A.47), 200
 (A.48)
āgama-k. 122(A.63)
pāpa-k. (226, +A.9), 231
prārabdha-k. 122(+A.63)
puṇya-k. 231
saṃcita-k. 122
 als rituelle Werkätigkeit 14,
 61(A.13)
karma-Bestimmung 180
karma-Glaube 166(A.26)
karma-kāṇḍa 25
karma-Last 127
karma-mārga 60, 71, 77, 163,
 (216f.)
karma-saṃsāra(-Ideenkomplex) 31
 (A.90), 40
karma-yogī 28f.
 Karnātaka 85
 Kārttikeya 112
 Kasteiung, s.a. Askese, *tapas* 20
 Kasten(system), s.a. *dharma*, *jāti*,
varṇa 11ff., 26, 34(+A.104),
 47, 86(+A.46), 95, 98, 101,
 120, 149, 157, 184, 190
 "scheduled castes" 12
 in Südinien 11ff., 98(+A.6),
 111
Kaṭha-upaniṣad 62f., 68, 70
Kaṭha-upaniṣad-bhāṣya d. Śaṅkara
 95(A.41)
 Katz, N. 2(A.11)
 "Katzenschule", s.a. Tenkalai 219
kaula-Schule 98
 Keller, C.-A. 193
Kena-upaniṣad 61, 70f.(+A.85)
 Keuschheit, s.a. *brahmacharya* 50
 (A.14)
khālsā 90
 Khushwant Singh 156(A.1)
 Kind(er), s.a. Eltern-Kind-Ver-
 hältnis 86, 120, 135
kīrtana 23, 83f.(+A.39)
 (*guru-*)*k.* 231
nāma-saṃk. 84
 Klan-Religion 17
 Klausur, s. Waldklausur
 Klöster, s.a. *maṭha*, *vihāra* 25,
 125
 Knipe, D.M. 17
 Kolonialherrschaft, britische 145,
 166, 206
 Kolonialismus, westlicher 185
 Kommensalität 186
 Kommerzialisierung 187, 211f.
 d. Initiation 197
 d. Unterweisung 201
 König 9, 64, 119f., 134
 Patronage d. K.s 23(A.61)
 d. Caṅkam-Epoche 109f.

- Kontemplation, s.a. Meditation
 Begriff d. K. 176
 Kontinuität
 d. Ahnenkultes 16
 d. Aktivitäten d. mittelalterl.
maṭha 208
 d. brahmanischen Tradition 76
 d. heiligen (ved.-brahm.) Tradition 56
 d. hinduistischen Kultur 9, (163)
 d. Meister-Schüler-Verhältnisses 8, (217)
 (selektive) K. d. Neohinduismus mit d. Tradition 146, 150, (159), 161
 zw. Stamm u. Kaste 26(A.69)
 d. traditionellen vedischen Überlieferung u. Riten 217
 d. traditionellen Werte 72
 d. ursprüngl. *āśrama* 22
 zw. *vana* und *kṣetra* 26(A.69)
 Kontinuum, kulturelles 35
 Kreativität 172
 Krishna, Gopi 106(A.55)
 Krishnabāf, "Mutter" 209f.(A.85, 88a)
 Krishnamūrti, Jiddu 143, 151-155, 160
kriyā 99, 102, 114, 118, 125
 Kṛṣṇa, s.a. Viṣṇu-Kṛṣṇa 74(A.3), 79-82, 85, 131f., 165(A.25), 219
 Ausbildung K.s 76(A.13)
bāla-K. 84
 Preisen K.s 200(A.48)
 Tod K.s 138
 Kṛṣṇa-cult 77(A.6)
 Kṛṣṇa-Gopāla 84
 Kṛṣṇa-Legende 84
kṣatriya 11, 56(+A.63), 67, 134
kṣetra 20, 22-26, 28-31, 35, 77 (A.6), 208, 242(A.100)
 Kulārṇava-tantra 42, 100-108, 227ff.(+A.22), 231, 237f., 240ff.
 Kumārasambhava 82(A.34)
kuṇḍalinī, s.a. Yoga 105, 123(A.74)
 Kūrma-purāṇa 39(A.123)
 Kurukshetra 159(A.9)
 Kuruntōkai(Ta.) 110(A.7)
kuṭī 20
kuṭīcaka 20f., 23

 Lālon, Bāul bzw. Fakir 242
lama(tibet.) 170
 Lamaismus, buddhistischer 3
 Läuterung 65f., 72
 asketische L. 78
 karmische L. 226
 Leadbeater, C.W. 154
 Leary, T. 178
 Lebenshilfe 165
 Lebensstadien bzw. -stufen, s.a. *āśrama* 14ff., 47, 57, 60, 101, 217
 Lebensunterhalt 21
 Lehmann, A. 128(A.100)
 Lehrer
 religionstypologisch 4
 Weltl., s.a. Jagadguru, (*jagad*-) Guru 152, 154
 Lehrerliste, s.a. *vaṃśa* 73
 Lehrermord 57
 Leitbild(er), s.a. Vorbild 1f., 26(A.70), 39, 45, 225, 244
 Lernprinzip 1
Līlācarita(Mar.) 22(A.59), 32f. (+A.94), 137(A.32), 162(A.18), 242(A.100)
liṅga 99, 105
 Śiva-l. 114
 Lingat, R. 13
 Liṅgāyats, s.a. Vīraśaivas 36
 Guru-Typen d. L. 222(A.9)
loka-saṃgraha 15, (34), 208
loka-utīara 15, 219
 Lotus, s. *cakra*
 Lotz, J.B. 166(A.26)
 Lutze, L. 185(A.20)

 Mädchen als Schüler 9(A.4)
madh(Mar.) 22(A.59)
madhurya(-rasa) 84
 Madhva, Religionsphilosoph 248(A.2)
 Madras (Adyar) 152
 Magier, iranische 47
 Mahābhārata 60, 74f., (+A.8), 94 (+A.28)
 Mahadevan, T.M.P. 164
mahānt, s.a. Guru-Typen 8(A.1), 24f., 85, 125, 245
 Mahānubhava-Sekte 27, 133f.
mahāpātaka 57
mahāpuraṣ(Raj.) 241
mahāpuruṣa 93(A.9)
mahārāja 85, 162(A.18)
 Maharaṣ, Rabindranath R. 155(A.17)
 Mahārāṣṭra 27, 85f., 133, 224
 Mahārīṣhī Mahesh Yogī 183(+A.12), 185, 188, 193(A.37), 198, 204 (+A.67)
mahāvākya 69(A.79), 72(+A.102)
maheśvara, Maheśvara (Śiva) 42, 100(A.12), 105, 116, 249
 Maitreyī 63(A.26), 66(A.56)
 Maitrī-upaniṣad 60(A.4), 63, 67
mala 113, 116ff.(+A.36), 120, 122, 124, 126
āṇava-m. 122
karma-m. 121
māyā-m. 117, 122
vāsanā-m. 123
mamatva 93(A.20)
manana 72
manas 90, 127, 140
maṇḍala 104
 Mandelbaum, D.G. 44(A.139)
 Māṇḍūkya-upaniṣad-bhāṣya d. Śaṅkara 92f.
 Māṇikkavācakar(Ta.) 85, 112f.
manmukh(Gur.) 90

- mantra* (verdäuschter Pl. Mantren),
 s.a. *japa* 22, 140, 148, 186,
 205, 230
guru-m. 103
iṣṭa-m. 103, 108
mahāmṛtyuñjaya-m. 195(A.39a)
mūla-m. 42(A.132)
pañcākṣara-m. 121(A.59), 123
 (+A.74)
śiva-m. 114, 123(+A.74)
 standardisierter *m.* 197
 tantrischer *m.* 87, 99, 101, 103-
 107(+A.48), 114, 241
 vedischer *m.* 49(+A.8), 64f.(+A.
 46), 74
mantra-rāja 103
mantrī 49(A.8)
 Manu 66
 Manu-smṛti 20, 24, 54-58(+A.63),
 60(A.4), 63(A.26), 75
mārga 28, 77(A.3)
 Maslow, A. 178
 Massenbewegungen 164, 186, 189,
 200, 202, 212
 Massenmedien 198, 201, 205
mātājī 164
mātavar (Ta.) 110
 Materialisationen 161(A.11), 198,
maṭha
 moderner *m.* 206(+A.74)
Śaṅkara-m. 23, 59(A.76), (96,
 +A.48), 162f.(+A.19), 220
tāpasa-m. 23(A.61)
 traditioneller *m.* 19ff.(+A.45),
 28, 82(A.30), 96, 208, 220
maṭha-adhipati 24
maṭha-Vorsteher 29
Matsya-purāṇa 51(A.16)
mauna 22, 127-130, 139(A.44), 236
mauna-Erfahrung 218
mauṇa-kuru (Ta.) 119(A.45)
mauna-Mutter 127
mauna-sadguru 127
mauna-vyākhyā 126(A.88)
maunī, s.a. *muni* 101, 127f.(+A.99)
mavunī (Ta.), s. *maunī*
māyā 92f.(+A.18), 101(A.32), 103,
 126
medhā 64(A.44), 68, 70f.(+A.87),
 228
 Meditation, s.a. Kontemplation,
 Versenkung
 Begriff d. M. 176
 christliche M. 166(A.26, 27)
 Definition d. M. 172f.
 neohinduistische M. 210(A.89)
 Meditationsbewegung(en) 172f.,
 187
 Meher Bābā 236(A.58)
 Meister, religionstypologisch 4
 Meister-Hierarchie, theosophische,
 s.a. Guru-Hierarchie 152(+A.5)
 Meister-Schüler-Verhältnis, s.a.
 Guru-Institut, Guru-Śiṣya-Ver-
 hältnis
 in d. darstellenden Künsten 9
 (A.4)
- Entartung bzw. Auflösung d. Verh.
 197
 Exzesse d. Verh.
 kultische, ökonomische u. sexu-
 elle E. 84f.(+A.42)
 in d. Heilkunst 9(A.5)
 indo-europäischen Ursprungs 47
 (A.2)
 im Militär 9(A.5)
 in d. Musik 9(A.4)
 mythologisch
 zw. Kṛṣṇa u. Arjuna 79-82, 84
 zw. Śiva u. Pārvatī 98, 209
 zw. Śukra u. Kaca 51(A.16)
 zw. Varuna u. Vasiṣṭha 77(A.2)
 in d. Politik 8f.
 symbiotischer Charakter d. Verh.
 80f., 193f., 209, 219
 wechselseitige Affinität zw. M.
 u. Sch. (66), 102, 129, 231,
 233, 235
 wechsels. Durchdringung 231ff.
 Melzer, F. 166(A.26, 27)
 Mensch-in-der-Welt 17, 28, 34f.
 (+A.112), 44, 50(A.11)
 Meru (Weltberg) 105, 125(A.85)
 Messias 152
 Metawissenschaft 177
 Meykāṇḍa 116(A.33)
 Minister 9
 Mishra, s. Rāmāmūrti (S.Mishra)
 Mission
 christliche M. 145ff., 155(A.
 17), 185
 neohinduistische M. 147ff.,
 171, 182, 185, 187f.(+A.29),
 202(+A.60), 206f. ("Gegenmis-
 sion")
 Rekrutierungsmethoden 191,
 198f., (201)
mleccha 11, 149
 Mobilität, religiös-kulturelle
 185
 Mohan Singh 203
mokṣa, s.a. *mukti* 15, 17f., 23,
 35, 96, 107, 140, 240
mokṣa-Ideal 207, 219
mokṣa-kāṇḍa 25
 Mönch, religionstypologisch 4
 Moslems 112
mṛga 138(A.33)
mṛga-ajina 21, 139
mudrā 99, 104f.(+A.49, 51), 203,
 205
cin-m. 126
vyākhyāna-m. 125f.(+A.85)
mukta, s.a. *jīvanmukta* 27f.,
 134(A.18),
 Muktānanda, Gurudev Svāmī 158(A.
 7), 188, 191
mukti 103, 115, 237, 250
 Müller, F. Max 147
mumukṣu 62, 94(A.30)
mumukṣutā, s.a. *mumukṣutva* 96
mumukṣutva 228
Muṇḍaka-upaniṣad 60, 63(+A.30),
 70f.(A.88, 97)

- muni* 17(A.32), 22, 88, 93(A.9),
 135, 137, 237
 im *kaliyuga* 239
ṛgvedischer m. 20, 50(+A.11),
 59, 64, 130, 139(+A.44)
 in d. *smṛti*-Literatur 64(A.39)
 in d. *Upaniṣaden* 64(A.40)-73
 (+A.111), 216
muṇivar (Ta.) 110
murīd (arab.) 2, 4(21), 35(A.108)
mursīd (arab.) 2
Murukan (Ta.) 77(A.2), 98(A.5), 112
Musik 9(A.4), 35
Mutter-Kind-Verhältnis, s.a. Eltern-Kind-Verh. 36f.(+A.113), 39(A.123), 41, 43, 54, 88f., (194)
Mutterkult 165(A.25), 209
mūvācīriyar (Ta.) 76(A.12)
Mysterienkulte, antike 1
Mystik
 Brautm. 232f., (242)
 islamische M., s. *Sufismus*
Mystiker, religionstypologisch 4
- Nachahmung, s.a. Nachfolge* 1, 40,
 (96), 225
Nachfolge 1, 4, 42, 53, 62
Naciketas 65(A.48), 68
Nāgārjuna 139
Nāmdev 88
Nānak, Guru 90
Nārada 65(A.49, 50), 68(A.72)
Narasimha 22(A.59)
Narriṇai (Ta.) 110(A.7)
Naṭārāja (Śiva-) 125(A.85)
Nāth-panthīs, s.a. Nātha-yogīs 88,
 105(A.51), 141(A.51)
Nāth-Sekte 246
Nātha-yogīs 133
Nationalismus, religiöser 148
Natur, s.a. vana 22, 168
Naturwissenschaft(en), (abendlän- dische) 145f., 151
Nāyan(m)ār (Ta.) 85, 112-115, 127
Nehru, J. 165(A.25a)
Neoplatonismus 1
Neosannyas 183, 186
"New Age"-Vorstellung 178
nīdīdhyāsana 72
Nikam, N.A. 68
Nīlakantha Tatajī 161
Nimbargī Mahārāj 228(A.18)
nirguṇa 86
Nirukta 48
Nirvāṇa-upaniṣad 20(A.50)
Nisargadatta Mahārāj 200
Nityānanda, mauna-Guru 158(A.7)
nivṛtti 14, 32
niyama 32, 104(A.50), 203
"no-future-generation" 173
Nobili, de 185(A.16)
Nomadenkultur 47
Nordindien 86
Novize 51f., 67, 102
- Okkultismus* 152, 177, 204
Olcott, H.S. 152
Oldenberg, H. 2(A.11)
Olvedi, U. 175
om 42(A.132), 123, 126
Omkarānanda, Svāmī 193ff.(+A.39, 39a)
"Omkarananda International Ashram (OIA)" 193(A.39), 195(A.39a)
Opfer(ideal), s.a. homa, yajña 60f., 80, 82
 vergeistigtes O. 60
Ost-West-Begegnung, s.a. Polarität 147f.
Otto, R. 33
- Paḍiār* (Ta.) 23(A.72)
paṇḍita (Alt-Hi.), s.a. *paṇḍita* 86
"pan-guruisim" 137
pañcākṣara, s.a. (-)mantra 114
paṇḍita 14, 25, 49, 76(A.13),
 (86), 155(A.17), 163
paṇḍitjī 165(A.25a)
Pangborn, C.R. 207
Pāṇini 57(A.66)
Pāṇini-Śikṣā (57, A.66), 249(A.5)
Pañjāb 151
Pantheismus, viṣṇuitischer 137,
 (218), (220)
pāpa 80(+A.23), 102(A.35)
pāpman 64(A.36)
paraiyar (Ta.) 12
paramahansa, s.a. (-)parivrājaka 94(+A.29)
paramparā, s. guru-paramparā
pāras(-Stein) (Alt-Hi.) 130(+A.109), 226
Pāraskara-gr̥hyasūtra 52
pariah (anglis.), s. *paraiyar*
paricaryā 231
paricaya (Alt-Hi. *paracā*) 141(A.50)
Paripāṭal (Ta.) 77(A.2)
pariṣad 13(A.16)
parivrājaka 17(A.32), 20,
paramahansa-p. 94f.
Pārvatī 98(+A.5), 115
pāśa 116
paśu 99, 116
Paśupati (Śiva) 137(A.32)
paśutva 122
Patañjali, Grammatiker 104(A.48)
Patañjali, yogī, s.a. Yoga 77,
 104
patér 4(A.20)
pātha-śālā 164
pati 99, 116
patres spirituales 1
Periyapurānam (Ta.) 113ff.
Persönlichkeit d. Hindu
 P.sentwicklung 38f.(+A.121),
 42, 44, (167)
 P.sstruktur 32(A.93)
perumāṇ, perumāḷ (Ta.), s.a. *Śiva-*
 114(A.25)

- Pflicht(en), s.a. *dharma* 40
āśrama-Pfl. 120
 brahmanische Pfl. 53(A.27),
 55f.(+A.61)
 erste Pfl. d. drei arischen
 Stände 49
 gegenüber Familie, Kaste und Ge-
 sellschaft 26, 58, 165
 viṣṇuitische Pfl. 82
 Philosophen, sozialeth. Rolle d.
 165
 Pilger 23
 Piṅgalā, Kurtisane 134f.
 pīr(pers.) 2, 37, 232
 piśāca 227
 Platon 1
 Polarität, s.a. Spannung
 zw. *ācārya*-/paṇḍita- u. *saṃnyāsi*-
 Guru 170(A.35)
 zw. *bhakti* u. *jñāna* 218f., 231,
 (234)
 Haben-und-Sein-P. 146(A.7), 166-
 173, 221
 zw. *liṅga* u. *yonī* 209
 zw. Materie u. Geist/Leben 168
 Ost-West-P. 167ff.
 zw. Śiva u. Śakti 209
 zw. Transzendenz u. Immanenz 173
 zw. Weltverhaftung u. Weltflüch-
 tigkeit 173
 zw. Zeit u. Ewigkeit 168
 politische Führer, Rolle d. 165
 Pragmatismus, westlicher 206
 Prajāpati 65f.
prakṛti 83
pramāṇa 132
prāṇāyāma, s.a. Yoga 50(A.14),
 104f.(+A.50), 203
prapatti 81
prasāda, s.a. *anugraha*
 konsekrierte vegetarische Dar-
 bringungen 162(+A.18)
 (Gnade) 22, 78(+A.13), 80
 Prasanthi Nilayam 189f.
Praśna-upaniṣad 68
prastotr 61
pratyahāra 104f.(A.50)
pratyakṣa 132(+A.6), 141(+A.48)
pratyekabuddha 2(A.11)
pravacana, s.a. *upadeśa* 70(A.83,
 86)
 Pravāhaṇa Jaivalī, König 67(A.57)
pravṛtti 14, 32
prema 87(A.48)
 Priester, s.a. *ācārya*, *purohita*
 Hauspr. 9, 25
 Hofpr. 9
 Tempelpr. 25
 Priesterweihe, buddhistische 2(A.
 11)
 Psychologie, s.a. Humanistische P.,
 Transpersonale P. 178
 Psychotherapie 174, 178
pūjā 98, 104, 106f., 186(A.24),
 195(A.39a), 241
guru-p. 115
guru-pāda-p. 83f., 210(A.88a),
 250(+A.12)
 Puṇanānūru(Ta.) 56(A.63), 110(A.8)
 Purāṇas 23, (192), 199(A.48)
purohita 11, 14
 d. Götter, s.a. *Bṛhaspati* 52(A.
 21)
 Hauspriester 25
 Hofpriester 8f.(A.3)
purohita-grhastha-Verhältnis 216
puruṣa 48(A.5), 83
puruṣa-artha 14, (225)
Pūrvāmīmāṃsā 77
 Puttaparthi 189f., 209(A.84)
 Pythagoreer 1
 Rādhā-Kṛṣṇa-bhajanās 249(A.7)
 Rādhāsoāmī-Gruppen 182
 Rādhāsoāmī Satsaṅg 221(A.5)
 Rādhāsoāmī Satsaṅg Beās 161
 Rahurkar, V.G. 50(A.11)
 Raikva, ṛṣi 66(A.56)
 Rajab 37, 85, 89, 157(A.6),
 (Sarvāṅgī, Rāj.) 37, 89, 130,
 157(A.6), 226, 228, 231f.,
 234-237, 240ff.(+A.98)
 Rājasthān 110(A.11)
 Rājneesh(Rājnīś) 182, 186, 188f.,
 191, 197f., 210(A.89)
 Rājneeshismus 182-185, 189, 198,
 200, 204, 208f.
 Rajneeshpuram 209(A.84)
 Rājput 27(A.71)
 Ram Dass, Baba (alias R.Alpert)
 185(A.17)
 Rām Mohan Roy 147f.
 Rām(a)
avatāra Viṣṇus 82(+A.34)
 Gott R. 241
 Name R. 239
 Rām(a)dās(a), Marāṭha-Heiliger 83
 (A.39), 85, 87f., 246(A.116)
 Dāsabodh(Mar.) 87f.
 Rāma Tīrtha, Svāmī 143
 Rāmakrishna(Rāmakṛṣṇa) 147ff.,
 161, 170, 204, 223(A.1)
 "Ramakrishna-Math" 206(+A.74)
 "Ramakrishna-Mission" 147ff., 206ff.
 Rāmamūrti (S.Mishra), Śrī 159ff.
 (+A.9a)
 Ramana Maharshi(Ramaṇa Maharṣi)
 5, 143, 161f., 164, 170, 183
 (A.9), 192(A.36), 200, 205,
 236(A.59)
 Mutter R. M.s 209(A.85)
 "Sri Ramanasramam" 200, 208
 Rāmānuja, Religionsphilosoph 81,
 132(A.6)
 Rāmānujīyas 81(+A.25), 132(A.6)
 Rāmāyāṇa 82f.(A.34, 39)
 Rāmdās, Svāmī 209f.(A.85, 88a)
 Ranade, R.D. 101(A.33), 246
rasa 84
śānta-r. 126
 Rāul, Guṇḍam 134

- Ravidās (Gu. Āsā) 84 (A.39a)
 Rechtsschriften, s.a. Dharmasāstras 20
 Rechtssprechung, brahmanische, s.a. *pariṣad* 12, 33
 Regenzeit 23 (A.60)
 Reife, s. *Śiṣya* s.v.
 Reifung, s. Läuterung
 Reinheit, s.a. *śuci* 17, 228
 rituelle R. 149, 157
 Religion und Wissenschaft, Verhältnis v. 177f.
 Religionspädagogik, hinduistische, s.a. Erziehung 37, 40
 Religionsstifter, religionstypologisch 4
 Religionswechsel 17
 Religiosität, neue, s.a. Bewusstsein 166, 171-181, 213
 Sprache d. n. R. 176 (+A.52)
 Renegatentum 194
 Resozialisierung
 d. Einsiedlers 23
 d. Entsagerkultur 24
 d. *saṃnyāsī* 28
 Rgveda 48 (A.5), 50f. (A.11, 19), 139
 Richter, J. 148 (A.14)
 Ritual, s.a. Ritualismus
 Individualisierung d. R.s 60 (A.4)
 Sublimierung bzw. Abstrahierung d. R.s 60 (+A.4)
 Symbolisierung d. R.s 184
 Ritualisierung, s.a. Ritual
 brahmanische R. 53 (+A.28)
 d. *saṃnyāsa*-Kultur 59 (A.2)
 Ritualismus, s.a. Ritual
 brahmanischer R. 17, 86
 tantrischer R. 99
 Rosenkranz, s.a. *akṣamālā* 21
rōshi (jap.) 3, 170
 Roy, D.K. 205f. (+A.70)
ṛṣi 16, 21f., 52 (A.21), 125ff. (+A.85), 137f., 221 (A.5)
brahmarṣi 221 (A.5)
devarṣi 221 (A.5)
maharṣi 221 (A.5)
rājarṣi 142, 221 (A.5)
 rgvedischer *ṛ.* 48ff. (+A.5, 11), 53, 59, 64, 110, 216
 in d. *smṛti*-Literatur 64 (A.39)
 in d. *Upaniṣaden* 64 (A.40)-73 (+A.111), 216
ṛṣikalpa 64 (A.39)
ṛta 48 (A.5)
 Rudra-Śiva, s.a. Śiva 78, 105, 116
rudrākṣa 114
 Rudrakult 50
 Rudrayāmala-tantra 107

śabda, s.a. (*śabda*-)Yoga
anāhata-ś. 90
 als göttliches Wort 87f. (+A.54), 89 (A.61)
 als Hymne 90 (A.65)
 als Klang 49 (A.8)
śabda-brahman 104 (A.48)
śabda-guru, s. (*śabda*-)Guru
sabhā 33 (A.101)
sac-cid-ānanda 92, 116
sacciṣya 137, 140
 Sadānanda, Religionsphilosoph 95 (A.40)
sad-asat 116, 121
śaddīq 1, 4 (A.20)
sadguru, s.a. *satguru* 76 (A.12), 87ff., 91-93 (A.68, 5, 9), 97, 100, 107, 118, 120-125, 127, 141 (+A.51), 189, 200, 219, 221 (A.5), 229, 231f., 238, 240
 Eigenschaften d. s. 240, 244
sant-s. 221 (A.5)
parama-sant-s. 221 (A.5)
sādhaka 94 (A.30), 96 (+A.45), 103, 105, 121-125, 132, 136, 220f.
śiṣṭa-s. 100
sādhāna, *sadhanā* 96 (+A.45), 201-206
jñāna-s. 96
tantra-s. 102-108
sādhū 54 (A.44), 93 (A.9), 135, 157, 188
sādhū-saṅga, s. *saṅga*
saguṇa, s.a. *nirguṇa* 86
sahaja-avasthā 106f.
sahaja-sthiti 128 (A.100)
 Sāī Bābā v. Shirdi 161, 209 (A.85)
 Sāī Bābā, Satya 161, 183, 187-190, 198, 200 (+A.51), 204
 Sai-Religion (sbewegung) 186, 200
 Śaiva-Siddhānta 5, 86, 91, 109, 113, 116-125, 127, 217, (226, A.9), 229, 235
śākhā 52
sakhya 83 (+A.39)
sākṣī 30
śākta-pīṭhā 105
śakti, s.a. Śakti 122f., 209
aruḷ-ś. 118, 121
cit-ś. 116f., 122
icchā-ś. 117, 122
jñāna-ś. 102f., 107, 122, 250
kriyā-ś. 117, 122
parā-ś. 165 (A.25)
 Śakti 78, 98f. (+A.5), 104f. (+A.48), 112f., 116,
śakti-(*ni*-)pāta 109, 118
 Śāktismus, s.a. Tantrismus 78, 98, 116
 Säkularismus
 westlicher S. 145
 Zeitalter d. S. 40
sakyaputto (Pā.) 4 (A.21)
śama 228
sāma-Liturgie, -Vortrag 61
saṃādhi
 Grabstätte v. Heiligen 84
 bestimmte Versenkungsstufe 64 (A.35), 96 (A.45), 105f. (+A.50), 123 (+A.72), 162 (A.18), 176
saṃāhita 64 (A.35)

samartha 28(A.77)
samarattu(Mar.) 28
Samaśravas 72(A.103)
saṁdhyā 22, 51, 248
saṁhitā 68(A.69), 70(A.83)
Samhitās, s.a. *saṁhitā* 98
śaṅkara, s.a. *Śaṅkara* 120(A.52)
Sāṁkhya 77, 120(A.54), 132, 139
saṁnyāsa 37, 43f., 68(A.72), 71, 77, 94f., 132, 228
in d. älteren (Samnyāsa-)Upani-
śaden 20, 29(A.82)
Institution d. s. 170(A.33), 60
Klassifikation d. s. 20(A.52),
134(+A.13)
Kultur d. s. 59
moderner s., s.a. Neosannyas
149(A.18), 193
spätklassisches Ideal d. s. 23
eine Suizidform 16(A.31)
saṁnyāsi, s.a. (*saṁnyāsi*-)Guru
14-17, 20, 22, 25-35, 43, 64,
93(+A.9, 30), 101, 139, 245
moderner s. 159, 188, 207
saṁpradāya 27, 82, 197, 221(A.5)
saṁsāra 14f., 17, 28, 62, 78, 95
(A.38), 117, 138, 140, 226
saṁskāra 51(A.17), 58
ātma-s. 103
saṁāvartana- bzw. *snāna-s.* 58
vivāha-s. 52(A.24)
Saṁskāraprakāśa d. Mitramiśra 56
saṁskārtr 56(A.58)
saṁyakṣambuddha 2(A.11)
Sanatkumāra 65(A.50)
Sandipani Sādhanaśāla 188(+A.29)
saṅga 2(A.11)
sādhū-s., s.a. *satsaṅga* 141
Śaṅkara(Ta. Caṅkara) (Śiva) 120
(+A.52), 128f.
Śaṅkara(-ācārya), Religionsphilo
soph 81, 86, 91-97, 126f., 140,
163(A.21), 249(A.7)
Vedānta(-Schule) Ś.s. 72, 77,
116, 121
Śaṅkarācāryas 96, 162ff., 187,
217, 245
Sanskrit 166, 188
sant(a)(s) 40, 84(A.39a), 88, 130,
141(+A.51), 218f., 232, 237f.
sant-Bewegung 79, 86, 90
śānta, s.a. *rasa* 63(A.31), 67(A.
60), 84, 101
śānti, s.a. *śānta* 22, 32
Saradā Devī 209(A.85)
Sarāhpā, Siddha 239
śaraṇa 80
śaraṇāgati 80
Sarvājña 238(A.72)
Sarvāṅgī, s. *Rajab*
saṣṭāṅga-namaskāra 84
śāstra, *Śāstras* 13(A.16), 34, 95
(A.36), 221, 240
adhyātma-ś. 139f.
sat, s.a. *sad-asat* 69(A.77), 87,
91(A.68), 92, 121
asat 117, 121, 124

saṭ-sampatti 95f.
Śatapatha-brāhmaṇa 51
satguru, s.a. *saḍguru* 88, 91, 97,
232f.(A.36, 41)
satigur(Alt-Hi.) 226, 228
satori(jap.) 176
satsaṅg(a), s.a. (*sādhū*-)*saṅga* 83
(A.39), 133(A.9), 138, 141(A.
51), 190, 242(+A.98, 100)
modern 198
satya 32, 60(A.10), 68f.(A.73,
78), 71, 104(A.50), 228
Satyakāma Jābāla 66f.(+A.52, 56,
64)
śauca, s.a. *śuci* 33, 104(A.50)
Saura-purāṇa 101(A.32)
Savitar 51(A.19)
sāvitrī 51(+A.16)
Schamane 45, 47(A.2), 50
schamanistische Kulturkreise 216
Schenkung, s.a. *dakṣiṇā*, *dāna* 24
Schlegel, F. 147
Schmidt, P. 244(A.109)
Schomerus, H.W. 124
Schopenhauer, A. 147, 185
Schriften, heilige, s.a. *śāstra*,
Veda 86, 94, 96, (132), (140),
(165), (188), (201), (216)
Tantra-Schr., s.a. *Āgama* 99f.
Schriftgelehrtheit 71, 86f.
Schulen
akademische Sch. 49, 165(A.25a)
altindische Universitäten 59
bhakti-Sch. 81, 129
Veda-Sch. 24, 59
Yoga-Sch. im Westen 202
Schüler, s.a. *Śiṣya*
religionstypologisch 8(A.1)
Schülerschaft, s.a. *Śiṣya*
Anforderungen für d. Sch. 225,
228, 234f.
Haupt Hindernisse für d. Sch.
229f., 234f.
Konflikte unter d. Sch. 233f.
Zulassungsbedingen für d. Sch.,
s.a. *adhikāra* 95, (102)
Schutz
vor klimatischer u. ökonomischer
Unbill 23
sozialer Sch. 29
Schweigen, s.a. *mauna*
d. Ich 129
Lehrer d. Schw.s, s.a. (*mauna*-)
Guru 119, 128
metaphysisches, mystisches Schw.
127-130, 218, 220, 234ff.
Schweiger, s.a. *maunī*, *muni* 101
Schweigsamkeit 17, 129
Secunderabad 193
Seele, s.a. *ātman*, *Selbst* 64
Seher, s.a. *rṣi* 9, 20
šeikh(arab.) 2, 4(A.20, 21), 35
(A.108), 170
"Seinsfühlung" 173
"Sekte(n)", s.a. *saṁpradāya* 78
Selbst, s.a. *ātman* 122
Selbstanalyse 140, 160

- Selbst-Erkenntnis, s.a. (*ātma-*)
jñāna 140, 152
- Selbstkastration, symbolische 38
- Selbstverwirklichung, s.a. (*ātma-*)
vidyā, Verwirklichung, autodidak-
 tische 63, 72, (92), 96, 132,
 172, 175, 178
- "Self-Realization Fellowship(SRF)"
 183f.
- Senart, E. 18
- Sendungsbewusstsein
 d. Gurus, s.a. Guruschaft 245
 d. *matha* 24
 d. modernen Guru-Bewegungen 184,
 192, 200f.
- Sensibilität 172
- seva* 66
guru-s. 55(A.56), 66, 83(A.39),
 102, 163, 228, (230), 233f.
gurupāda-s. 83(+A.39)
- Shanmugam Subbiah 168f.
- Sicherheitsbedürfnis d. Hindu 32
 (A.93)
- siddha* 21, 107
- Siddhas* 88, 105(A.51)
- siddhi* 26f., (100), 246
- siddhi*-Kurse 196, (204, A.67)
- siddhi*-Praktiken 204
- sikh*(Hi.) 90(+A.63)
- Śikhidhvaja, König 21, 140
- Sikhismus 90, 219
- Singer, Milton 9, 111
- śiṣṭa(s)* 13(+A.16)
- śiṣya* 44, 67(A.59), 75(+A.10), 90
 (A.63), 95(A.31)
- Śiṣya*, s.a. *śiṣya*, Schülerschaft
 abtrünniges Verhalten, s.a. Wan-
 kelmütigkeit 232
- Bewährungszeit, s.a. Prüfung 67f.
- Diensterweisung gegenüber d. Gu-
 ru, s. (*guru-*)*seva*
- Eigenanstrengung 81, 180, 212,
 (219)
- Eigenverantwortung 71, 80f.,
 193, 212
- eklektisches Verhalten 230
- Erwartungshaltung 27(A.71), 180,
 212
- Gehorsam gegenüber d. Guru u.a.,
 s.a. *śuśrūṣā* 43, 54f., (57),
 75, 79f., 129, 142, 234
- göttlicher Respekt gegenüber d.
 G. 55, 58
- Guru-Suche d. Ś. bzw. Novizen
 179f., 229, 238, 241
- Hauptklassen, vier 217
- Hilflosigkeit 45
- (blinde) Hingabe an d. G., s.a.
 Überantwortung, Unterwerfung,
 (*guru-*)*bhakti* 43, 83, (85, A.
 42), 102, 115, 129, 194
- Ich-Schwäche, s.a. Persönlichkeit
 45
- Kooperationsbereitschaft 226,
 231
- Liebe für d. G., s.a. (*guru-*)
bhakti 75
- Prüfung 102, 195f., (225), 228
- Reife (67), 239f.
- Anzeichen d. R. 231
- ethisch-moralische R. 228
- karmische R. 225, 231
- Rezeptivität 231, 234f.
- Selbstaufgabe 45, 179, 192
- Selbstaufopferung 67
- Selbstverleugnung 37, 43, 45, 66
- Selbstzucht, s.a. *dama*, (*ni-*)*yama*
 22, (66), (129), (228)
- Selektion, s. Prüfung
- soziale u. psychologische Rollen
 gegenüber d. G. 236
- Transformation, psychische 226
- Transformation d. Ś.s in d. G.,
 s.a. Identität 231f.
- Treue, Loyalität, s.a. (Treue-)
 Gelübde 55, 194, 225, (231)
- Überantwortung an d. G. 67, 82,
 96, 114, (219)
- Unterwerfung, (blindgläubige)
 39, 43(A.135), 45, 192, (194),
 219, 238
- Verlangen nach Erlösung u. Er-
 kenntnis, s.a. *mumukṣutva*, *ji-*
jñāsa 61f., 67
- Verstand, Verstandeskräfte, Rol-
 le d. 179f., 212, 238, 240
- Wankelmütigkeit 230
- śiva*, s.a. *Śiva*
para-śiva 124(A.79)
- Śiva*(Ta. Civa), s.a. Dakṣiṇāmūrti,
 Maheśvara, Natarāja, Rūdra 41,
 82(+A.34), 91, 98(+A.5)-101,
 105, 112(+A.25)-130, 133, 139,
 231, 237
- Gegenwart Ś.s 121
- Handeln Ś.s 120
- Liebesbezeugung Ś.s 121
- Parama-Ś. 106f.
- Sadā-Ś. 105, 116
- Stand Ś.s 226(A.9)
- Verehrung Ś.s 86
- Śiva*-Kult 50
- Śiva*-Religion 114
- śiva-sālokya* 125
- śiva-sāmīpya* 125
- śiva-sārūpya* 125
- śiva-sāyujya* 125
- Śivaismus, s.a. *Śiva*-Religion 78,
 91, 98, 220f., 224
- tamilischer Ś. 112-130, 163(A.
 19), 224
- Śivājī, König 87
- Śivājñānabodha(Ta.) 118, 121, 123
- Śivājñānasiddhiyār(Ta.) 117, 120,
 122, 124f.(+A.79)
- Śivānanda, Svāmī 183(+A.8), 187ff.,
 193, 202, 205
- Śivaperumān(Ta.) 114
- Śivasamhitā 97(A.1), 103
- Śivasūtra 98(A.3a)
- śivatva* 122
- Skanda(-Kumāra), s.a. Subrahmaṇya
 112, 115
- smaraṇa* 83(A.39)

- smaraṇa* (Forts.)
 d. Ġurus 231
nāma-sm. 84(+A.39a)
smṛti 13, 94
Smṛtis (12), 199(A.48)
snātaka 58
 Sokrates 1
 Somaśambhu 99(A.8)
soṃya(saṃya) 69(A.76)
 Sontheimer, G.D. 22(A.59), 25,
 30(A.86)
 Spannung(en), s.a. Polarität
 innerweltliche Sp. 26
 zw. ācārya- u. saṃnyāsi-Guru 31
 (A.91)
 zw. Öffentl. Religion u. d. per-
 sönl. bhakti-Religiosität 31
 (A.91)
 zw. sādhana u. innerweltl. Akti-
 vität 202
 zw. "structure" u. "anti-struc-
 ture" 31(A.91)
 zw. vana u. kṣetra 25, 31(A.91),
 112
 zw. Visnuismus u. Śivaismus 31
 (A.91)
 Spiritismus, (westlicher) 151f.
 Spiritualität, indische 30(A.85)
 Sport (und Yoga) 202(+A.59)
 Sprache
 göttliche Spr. 48(A.5)
 menschliche Spr. 48
śraddhā 37, 43f., 56(A.63), 67f.
 (+A.64a, 72), 71, 96(A.44),
 102, 228, 237(A.70)
śrāddha 16, 57
śramaṇa 20
śrauta-Ritual 51(A.17)
śravaṇa 72, 83(A.39)
śreṣṭha 40
 Śrinivas, M.N. 111
 Śrīgeri 96(A.48)
śrotṛiya 56(+A.61), 63, 93(A.23)
śruti 12, 48, 94
 Staehelin, B. 168(A.29)
 Stämme
 Autoritätsverhältnisse unter St.
 199(A.47)
 Waldst. 35(A.108), 133
 Stammeskultur 47
 Starzen 1
 Steckel, R. 171f., 174f.
 Stein d. Weisen, Metapher d. 130
 (A.9), 142, 226, 241
 Steiner, R. 152(A.4), 166(A.26)
 "Stern des Ostens", Orden d. 152f.
 Stille, Stillesein, s.a. Schweigen
 127, 129
 "Kultur der Stille" 174
stotra 241
stuti 106
 Subkultur, religiöse 171, 177
 Subrahmanya 98(A.5), 112
śuci 228
śūdra 11, 51, 66(A.56), 98(A.6),
 134
 Sufismus 2, 4, 90, (242)
- Suizid, religiöser (196, A.40),
 (236)
 Sukzession v. Meistern, s.a. guru-
 paramparā 49
 Sukzessionsformen beim maṭha 24
 (A.66)
 Sukzessionsfrage 6
summum bonum
 d. orientalischen Schülerkreise,
 d. Guru 1
 d. vedischen Weltanschauung 16
 Sünde(n), s.a. mahāpātaka, pāpa 80
 Śuṅga-Zeit 22
 Sūrya 98(A.5)
śuśrūṣā, s.a. śuśrūṣu 102
śuśrūṣu 54f.(+A.41)
 Suśruta-saṃhitā 9(A.5)
 Sūtasamhitā 144(A.108)
svādhyāya 49f.(A.14), 104(A.50)
svāmī 149(A.18), 156,
svāmī-Typ 149(+A.19), 182, 238f.
 Svātmanirūpana 163(A.21)
 Śvetaketu 62, 65(A.49-51), 67ff.
 (+A.57)
 Śvetāśvatara 78
 Śvetāśvatara-upaniṣad 78f.
 Synergismus (81), 89
 Synkretismus 167, 175, 179
- Tagore, R. 165(A.25a)
 Taittirīya-saṃhitā 16, 65(A.50)
 Taittirīya-upaniṣad 40f., 58,
 64f., 70(A.83), 78
 Tamil-Kultur 109
 Tamilnāṭu 5, 12, 109f.(+A.9), 164
tantra-Lehren 86
tantra-mārga 199
tantra-Tradition 189, 49f., 238
tantra-Wissen 101
 Tantrarāja-tantra 100
 Tantras 98ff.
 Tantrismus, s.a. tantra-Tradition,
 Śāktismus 42, 97-108, 116, 209,
 217, 220f., 224
 buddhistischer T. 242
tapaciyar (Ta.) 110
tapas 50f.(A.11, 14, 17), 55,
 60f., 68(A.67, 72), 71(+A.94,
 97), 102(A.37), 104(A.50)
tattva 100(A.9), 117, 250(+A.9)
 loka-t. 135
 Tāyumanavar 28, 85, 116, 119f.,
 127-130, 218, 236(A.59)
 Hymnen(Tiruppāṭkal; Ta.) 119,
 127f.(+A.96)
tejas 33, 101(A.32)
 Tempel 9(A.4), 22-25(+A.59),
 82(A.30), 111ff., 115
 Śiva-T. 24(A.64), 125
 Zulassung zu T. 186
 Tempelinstitutionen (23f.), (208)
 Tempelkult 163
 Tempelwesen 23, (99)
 Tenkalai(Ta.) 81f.
 Tēvāram(Ta.) 115
 Thapar, R. 30(A.85)

- Theismus
 devotionaler Th. 77f., 219
 persönlicher Th. 75
 śivaitischer Th. 79(A.16)
 Theophanie, s.a. *avatāra*
 śivaitische Th. 112, 120
 tantrische Th. 99
 viṣṇuitische Th. 79(A.17), 81
 Theosophie 166(A.26), 177
 Theosophische Gesellschaft 151f.
thera 2(A.11)
 Thooran, Periyaswami 156f.(A.3)
 Tier(e)
 als Gurus, s. (Tier-)Guru
 Herr d. T. 137f.
 Tieropfer 59
 Tiertötung 137
tīrtha 102(A.37), 242(A.100)
 Tirukkural(Ta.) 109
 Tirumantiram(Ta.) 121, 124,
 226(A.9), 239
 Tirumūlar 121, 124, 226(A.9), 239
 Tiruvācakam(Ta.) 113
 Tiruvārūṭṭayan(Ta.) 119, 229
tōrāh 1
 Tradition
 Grosse Tr. 6, 111, 217
 Kleine Tr. 6f., 217
 Traditionskette v. Meistern, s.a.
guru-paramparā 4, 9, 49
 Transpersonale Psychologie 178
 Transsubstantialismus 84, 162(A.
 18), (190)
 Transzendente Meditation(TM)
 183-186, 188, 191, 196-202(+A.
 60), 204, 206
 Tukārām 86(A.46), 246f.
 Gāthā(Mar.) 86(A.46), 246f.
 Tulpule, S.G. 51(A.17), 73(A.109),
 129, 137
 Tulsidās 83(A.39)
 Twitchell, P. 185(A.17)
tyāga 29, 32
 Typologie
 religionsgeschichtliche 4
 d. Guru-Instituts, s. Guru-Typen
- Uban, Sujana Singh 158f., 180
 Über-Ich-Funktion
 Projektion d. Ü. auf starke Auto-
 ritäten 45
 Übermensch 155
 Idee d. Ü.en 151(+A.1)
 Uddālaka Āruṇi, 62, 65-68(+A.
 50, 51, 56, 57)
 Uddhava 131ff.
 Uddhava-gītā 131-136, 138, 142,
 237
 Umā-devī, s.a. Devī 113
 Umādikar, Bhāusaheb 101(A.33)
 Umāpati 228
unio mystica 2, 107, 129
 Universalreligionen 200
unmanā, s.a. *unmanī* 237(A.67)
unmanī 107, 128(A.100)
 Unreinheit, s.a. *mala* 113, 121
- geistige Unreinheit 120
 Unsterblichkeit 54, 61f.
 geistige U., s.a. (geistig-spi-
 rituelle) Wiedergeburt 18(+A.
 43)
 körperliche U. 18(+A.43), 204f.
 Unterweisung, s.a. *upadeśa*
 Argumentationsweise, methodische
 d. U. 68ff.(+A.82)
 als Frage-und-Antwort-Dialog 66
 (A.56), 68ff., 95
 Gruppen- und Massen-U. 199
 U. Śivas 120
 ledigl. wegweisende . vorberei-
 tende Funktion d. U. 71
 ohne zentrale Bedeutung 234
upadeśa 76(A.12), 102
 (guru-) *upadeśa* 121
 moderne 198ff.
 Viṣṇu-Kṛṣṇas 131f.
 Upadeśāsahasrī 93ff.
upādhyāya
 (alt-)buddhistisch 2(A.11)
 vedisch, hinduistisch 8, 14, 41
 (A.131), 57f., 75f.(+A.12)
upaguru 58
 Upakosala Kāmalāyana 66(A.52)
upanayana 218, 222
 in d. āyurveda-Heilkunst 9(A.5)
 in d. vedischen Literatur 51f.,
 58
upanīṣad 63, 70(A.83)
 Upanīṣaden 59-73, 75, 77, (92),
 95, 124, 139, 147, (196), 205,
 219
 Upāsanī Bābā, Śrī 209(A.85)
upāttiyāyaṇ(Ta.) 76(A.12)
urai(Ta.) 76(A.12)
 Urech, E. 193
- vāc* 49(A.8)
vaḍīla(Mar.) 40
 Vaikhānasa-dharmasūtra 21
vaikuṇṭha 138
vairāgya 95
vaiśya 11, 56(+A.63), 134
 Vallabhācārya, Religionsphilosoph
 85
 Vallabhācāryas 85(+A.42), 219
vaṁśa 66(A.53)
vāna 21f., 25f., 28ff., 35, 137
tapo-v. 20, 22
vānaprastha 15, 20, 23, 29(A.82),
 139, 217
vandana 83(A.39)
 (guru-)v. 231
 Varma, Nirmal 145f.(+A.2), 156(A.
 2)
varṇa 11f., 18
 Varuṇa 77(A.2)
 Vasiṣṭha, rgvedischer *rsi* 77(A.2)
 Vasiṣṭha-dharmasūtra 12, 16
 Vasubandhu 139
 Vaṭakalai(Ta.) 81, 89, 129, 219
 Vater-Sohn-Verhältnis, s.a. Eltern-
 Kind-Verhältnis 4f.(+A.21), 9,

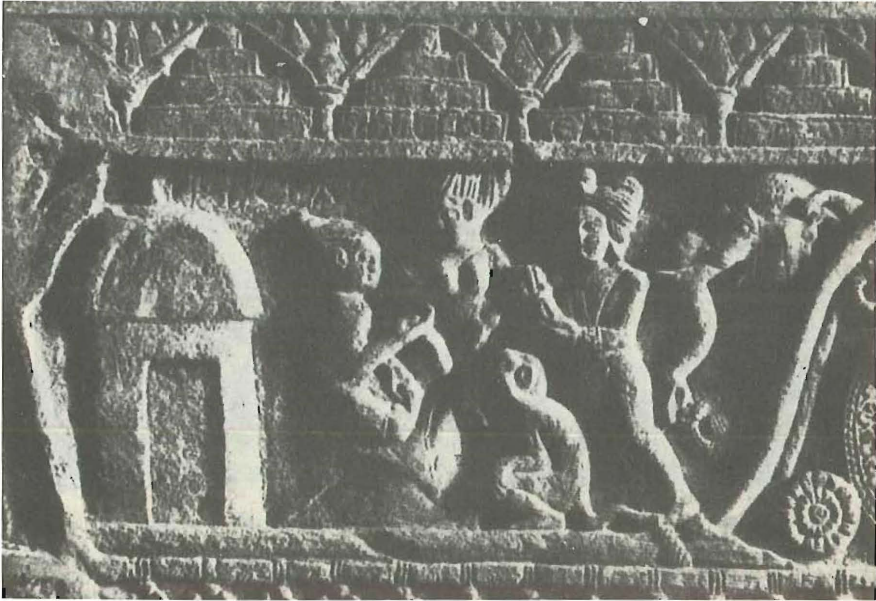
- Vater-Sohn-Verhältnis(Forts.) 16,
36-39(A.123), 43(+A.135), 51
(A.16), 54, 56f., 62, 66-69,
74, 110, 126, 142, 157, (194),
233, 243
- vātsalya(-rasa) 84
- Vaudeville, Ch. 45, 97, 128(A.
100), 141(A.51)
- veda 48, 62(A.17)
- Veda 98, 100, 114, 142, 216, 240
- Veda-Autorität 86
- veda-ekaniṣṭha 56
- Veda-Lehrer, s.a. ācārya 25
- veda(-)pāṭhaka 59
- veda-pāṭhaśālā 59
- Veda-Rezitation bzw. -Studium, s.a.
svādhyāya 22, 49, 51ff.(+A.19,
27), 55, 58, 71, 95
- Veda-Student, s. brahmacārī
- Veda-Überlieferung, s.a. (Veda-)
Schule 47ff., 52ff.(+A.27), 58
- Veda-Wissen 60, 66(A.56)
- Vedāṅga 13(A.15), 49(+A.7a)
- Vedānta, s.a. Advaita-Vedānta 59,
127
- Neo-V. 148, (159), (188, +A.29),
(221)
- Vedānta-Gesellschaften 147
- vedhaka 100f.(+A.16a)
- vedī 21
- Vegetarismus, s.a. ahiṃsā (157f.),
178, (188), 206
- v. Tieren 138
- Verdienst, religiöses, s.a. (puṇ-
ya-)karma 24
- Versenkung, s.a. dhyāna, samādhi
78, 173
- abstrakte V. 83
- asketisch-yogische V. 26, 105
(A.50)
- tantrische V. 104, 118
- in d. Upaniṣaden 71f.
- Versenkungstechniken, ungegenständ-
liche 96
- Verwirklichung, autodidaktische,
vgl. Selbstverwirklichung 88,
132f., 140, 143, 156, 237
- vibhūti 114
- vicāra 140
- vidyā 53, 56(A.63), 71, 93(A.22),
95(A.39), 102(A.37), 220
- aparā-v. 60, 170, 221
- ātma-v. 42(A.132), 60, 63, 65f.,
68(A.72), 71(A.97)
- brahma-v. 42(A.132), 60, 65
- parā-v. 60, 170, 221
- vidyā-pīṭha 163(+A.19)
- vidyam 70(A.83)
- Vidyāraṇya, Religionsphilosoph 96
(A.48)
- Vidyā-sūkta 53f.
- Vieh, Aufsicht über d. 55
- Viehwirtschaft 48, (66)
- vihāra 19, 23(A.60)
- vijñāna 68(+A.71), 72, 96
- vimāna 23
- Viñayakar(Ta.) 112
- Viraśaivas, s.a. Liṅgāyats 36, 90
(A.67), 238
- Gurus d. V. 85
- Virocana 65
- Viṣṇu, s.a. Kṛṣṇa 41f., 79, 82
(+A.34), 91, 98(A.5), 105, 114
(A.25), 116, 220
- als mahāyogī, sarva-ātman, yoga-
ātma, yogeśa 132
- Viṣṇu-Kṛṣṇa 80-84, 131-140(+A.2),
159, 237
- Viṣṇu-smṛti 16, 41
- Viṣṇuismus 78, 91, 98, 114, 136,
218, 220, 224
- viveka 68(+A.71, 72), 71, 94f.
(+A.29), 228
- Vivekacūḍāmaṇi 95f.(+A.38)
- Vivekānanda, Svāmī 147ff.(+A.13,
14, 18), 161, 185, 187f., 206
(+A.74)
- Vorbild, s.a. Leitbild(er) 1, 40,
53, 66, 97, 110, 225
- vrata 13(A.16), 102(A.37), 242(A.
100)
- Vyakta Caitanya, Brahmācārī 188
(A.29)
- Waagenvoort 74(A.3)
- Wahrheit, s.a. satya, tattva 20
(A.50), 100
- Wahrheitsliebe 225
- Wald, s.a. araṇya, vana 20
- Waldeinsiedler, s.a. vānaprastha
15
- Waldklause(n), s.a. āśrama 20, 25,
65
- Waldkultur, -leben 25
- Wallfahrten 102(A.37), 242(A.100)
- Wallfahrtsort(e) 22, 25, 105, 161
- Wandel, traditioneller Strukturen
217
- Wanderleben, asketisches, s.a.
parivrajaka 17, 22
- Washung(en), s.a. Reinheit, ritu-
elle 22
- Wasser, heiliges, s.a. tīrtha 21
- Wasserkrug, s.a. kamaṇḍalu 21
- Weber, Max 246
- Weihe, s. dīkṣā, Initiation, upa-
nayana
- Weissagung 165
- Weltbejahung 30(A.84)
- Weltentsagung, s.a. Entsagung, äus-
sere 216
- Weltverbesserungsanspruch 201
- Weltverneinung 30(+A.85)
- Wiedergeburt 10(A.7), 152(A.4)
- geistig-spirituelle W., s.a.
upanayana 4(+A.21), 51(+A.16-
18), 226
- physische bzw. natürliche W., s.
a. saṃsāra 51(A.16), 71, 113,
227
- psycho-soziale W. 37
- Sicherstellung bzw. Verhinderung
d. W. 17

Wildnis, s.a. Wald 20, 23, 25, 28
 Williams, M. 147
 Winterthur 193
 Wissen, s.a. vidyā 9, 17, 27,
 48f., 54, 56, 62, 65f., 70,
 92f., 95f., 101, 103, 120, 221
 Qualität d. W.s (170), 221
 Wort, göttliches, s. śabda
 Wunderwirken, s.a. siddhi 157,
 161, 189
 Wunschbaum 163(A.21), 230(wish-
 tree)
 Wunschgewährung 165
 Wüstenleben, s.a. Wildnis 25
 Wüstenväter, altkirchliche 1

 Yadava-Königreich 33(A.101)
 Yaḍu, König 133f., 136
 yajña 60f., 102(A.37), 195(A.39a)
 Yajñavalkya
 smṛti-Autor 18
 upaniṣadischer ṛṣi 21, 63f.(A.
 26, 39), 67(A.62), 72(+A.103),
 156
 Yājñavalkya-smṛti 18
 yakṣa 134(+A.14)
 yama, s.a. niyama 32, 104(A.50),
 203
 -Gebote 29
 Yama 68
 yaśas 72(A.104)
 Yaska, Etymologe 53(A.31)
 yati 17(A.32), 93f.(A.9, 30)
 Yoga 86, 91, 126, 132, (157), 176
 aṣṭāṅga-y., s.a. Yoga-System d.
 Patañjali 77, 104(A.50)
 ātma-y.(Cūḍālās) 140f., 218
 bhoga-y., s.a. yoga-bhoga-Prin-
 zip 204
 hatha-y. 105f.(+A.50, 51), 202f.
 (+A.59)
 jñāna-y. 140
 Klassischer Y., s. aṣṭāṅga-y.

kriyā-y. 105(A.50), 202
 kuṇḍalinī-y., s.a. kuṇḍalinī
 105-108, 118(A.38), 202
 laya-y., s. kuṇḍalinī-y.
 mantra-y. 204
 moderner Y. 202-206
 Neo-Y.-Kultur, s. moderner Y.
 nirādhāra-y. 124
 śabda-y. 88(A.54), 104(A.48)
 tāra-ya. 252
 yoga-bhoga-Prinzip, s.a. (bhoga-)
 Yoga 106
 Yoga-Lehren 86
 yoga-mārga 86, (217)
 rāja-y.-m., s.a. (aṣṭāṅga-)Yoga
 77, 105(A.50), 203
 Yoga-Renaissance 203
 Yoga-Schulen, s. (Yoga-)Schulen
 Yoga-Stufe(n) 99, 114, 118, 123,
 125
 Yoga-System d. Patañjali, s.a.
 (aṣṭāṅga-)Yoga 77, 203f.
 Yogānanda, Paramahansa 101(A.32),
 183, 187f., 201f., 205
 Yogasūtras (d. Patañjali) 97(A.1)
 Yogavāsiṣṭha 131, 139-143(+A.56),
 159, 220, 237
 yogī 22, 107, 128(A.100), 132,
 225(A.5), 227, 241
 moderner y. 159
 śivaitischer y. 28
 yoginī 208
 yuktas 132
 Yukteswar Giri, Jnanavataṛ Swami
 Sri 183(A.7)

 zazen(jap.) 173, 176
 Zeitalter, vier, s.a. kali-yuga
 224
 zen(na)(jap.) 3(+A.17)
 Zivilisation, s.a. kṣetra 20, 22,
 25f.



1 Szene eines *āśrama*: Eine Frau und ein Mann sowie ein Affe und ein Elefant erweisen einem vor seiner Hütte erhöht sitzenden Weisen ihre Ehre (Śuṅga, 2. Jh.v.Chr., Mathurā).



2 Ein vor seiner Hütte in friedvoller Gemeinschaft mit Vögeln, einer Hirschkuh und Schlange hockender brahmanischer *ṛṣi* mit Haarknoten, Bart und Lendenschurz (Śuṅga, 2. Jh.v.Chr., Mathurā).



1 Im natur- und tierverbundenen āśrama eines Weisen – mit *yoga-paṭṭa* – studieren Schüler – mit Manuskripten in der linken Hand – den Veda (frühe westl. Cālukyas, 8. Jh., Paṭṭaḍakal).



3 Vyākhyāna-Dakṣiṇāmūrti
(Vijayanāgara, 15./16. Jh.;
Tiruvaṇṇāmalai)

2 Dakṣiṇāmūrti-Śiva, *mauna-* und *parama-*
Guru der ihm zu Füßen sitzenden Weisen
(Cōla, 11. Jh., National Museum).

